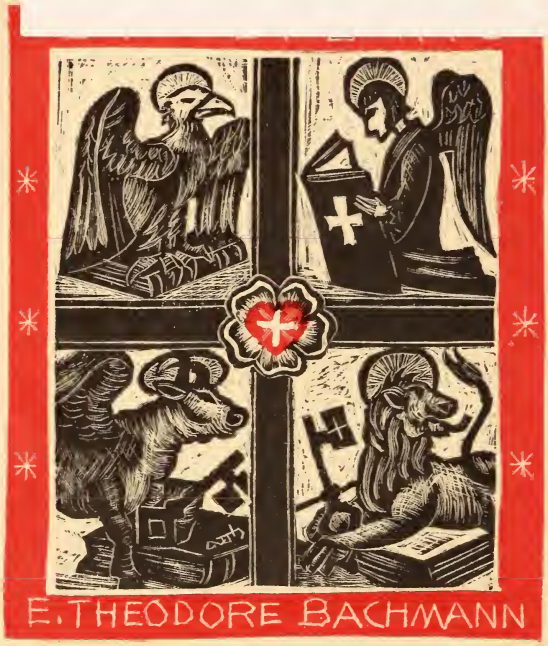
JEAN-JACQVES VON ALLMEN

VOCABVLÁRIO BÍBLICO

ASTE
SÃO PAVLO

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 1998
THEOLOGICAL SEMINARY

BS 440 .A46617 1963
Vocabulaario baiblico



JUL 30 1965

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vocabulariobibli00allm

VOCABULÁRIO BÍBLICO

publicado sob a direção de
JEAN-JACQUES Von ALLMEN
com a colaboração de

P. Bonnard
O. Cullmann
J. Héring
E. Jacob
J.-L. Leuba
Ch. Masson
R. Mehl
Ph.-H. Menoud
F. Michaeli
H. Michaud
G. Nagel
G. Pidoux
S. Bickel
S. de Diétrich
H. Mehl-Koehnlein
S. Amsler
F. Baudraz
M. Bernoulli
Ch. Biber
M. Bouttier
J. Burnier
M. Carrez
Ed. Diserens
A. Goy
A. Lelièvre
D. Lys
A. Maillot
J.-Cl. Margot
R. Martin-Achard
A. Péry
J.-Ph. Ramseyer
J. D. Robert
H. Roux
Chr. Senft
E. Trocmé
P. Vallotton

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 10 1998
THEOLOGICAL SEMINARY

Tradução portuguêsa pelo
Prof. ALFONSO ZIMMERMANN

Título do original:

VOCABULAIRE BIBLIQUE

Edição em português publicada pela Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, com colaboração do Fundo de Educação Teológica de Nova York.

ASSOCIAÇÃO DE SEMINÁRIOS TEOLÓGICOS EVANGÉLICOS

Conselho Deliberativo:

Júlio A. Ferreira, reitor do Seminário Presbiteriano de Campinas;
Isnard de Rocha, reitor da Faculdade de Teologia Metodista de Rudge Ramos;
Jaci C. Maraschin, professor do Seminário Episcopal de Pôrto Alegre;
Joaquim Beato, reitor do Seminário Presbiteriano do Centenário (Presidente Soares, Minas Gerais);
A. Ben Oliver reitor do Seminário Batista do Rio de Janeiro;
Wilson Guedelha, reitor da Faculdade de Teologia Presbiteriana Independente de São Paulo;
Paulo Pierson, reitor do Seminário Presbiteriano do Recife;
David Mein, reitor do Seminário Batista do Recife;
Roberto Grant, reitor do Seminário Teológico do Rio de Janeiro (Pedra de Guaratiba, Guanabara);
João Mizuki, deão da Faculdade de Teologia Metodista Livre de São Paulo;
Harding Meyer, professor da Faculdade de Teologia Sinodal Luterana de São Leopoldo;
Paulo Schelp, professor do Seminário Luterano Concórdia de Pôrto Alegre;
Thurmon Bryant, reitor da Faculdade de Teologia Batista de São Paulo;
Aharon Sapsezian, secretário geral da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos.

Outros livros a serem publicados pela ASTE

No prelo:

H. Strohl, *"O Pensamento da Reforma"*.
E. Léonard, *"O Protestantismo Brasileiro"*.
O. Cullmann, *"Pedro — Discípulo, Apóstolo e Mártir"*.

Em preparação:

D. M. Baillie, *"Deus Estava em Cristo"*.
G. C. Berkouwer *"A Pessoa de Cristo"*.
P. Johnson, *"Psicologia da Religião"*.
G. Bornkamm, *"Jesus de Nazaré"*.
T. W. Manson, *"O Ensino de Jesus"*.
G. von Rad, *"Teologia do Antigo Testamento"*.
A. Richardson, *"Teologia do Nôvo Testamento"*.

PREFÁCIO

Nossa geração procura e redescobre cada dia mais, a Palavra do Deus Vivo nas Sagradas Escrituras; com santa exigência espera de pregadores, doutores e editôres, ajuda e orientação para um melhor conhecimento do Livro Santo. Na expressão de um manual, as Igrejas contemporâneas têm entrado numa *Renovação bíblica* (Renouveau biblique), cujas conseqüências desafiam qualquer previsão, tôda vez que afeta e ilumina os domínios todos da vida eclesiástica.

A Igreja, consciente do seu constante dever de encorajar orientalistas filólogos exegetas e historiadores de Israel do judaísmo e da Igreja primitiva, a multiplicar suas pesquisas não desconhece ser também obrigação sua pôr ao alcance dos não especialistas os frutos dos trabalhos especializados. Prova disso é êste *Vocabulário*. Êle, com efeito, foi preparado para ajudar o maior número de leitores: no mundo nosso, a Igreja tem grande necessidade de membros capazes de testemunhar, não apenas com o comportamento, mas com a palavra, a salvação que dêles se apoderou; almeja torná-los bem aclimatados no mundo da revelação, sempre mais versados na compreensão da mensagem bíblica. Nosso intento primordial tem sido, portanto, oferecer ao "grande público" uma visão exata do alcance que nossas palavras humanas tomam quando são escolhidas para servirem de veículos da Palavra de Deus — até mesmo esperamos não decepcionar aos teólogos. Temos cuidado, em segundo lugar, de fugir ao espírito sectário, visando interessar e ajudar não apenas os protestantes, mas também "os de fora", que a Bíblia intriga ou revolta, e — sem qualquer intenção de proselitismo — os católicos romanos que participam do trabalho de "retôrno" às fontes bíblicas empreendido em sua Igreja. Pois sabemos que não se deve à casualidade a coincidência generalizada desta renovação bíblica com as esperanças de ver restaurada a unidade do povo de Deus.

Para alcançarmos ao máximo a meta proposta, nosso *Vocabulário* exigiu de nós a escolha de um método apropriado. Ora, tôda escolha, implica na renúncia de tudo que não foi escolhido. Mencionemos algumas destas renúncias. A primeira: renunciar a escrever um livro demasiado oneroso, portanto, demasiado volumoso, implicando isso na eliminação de muitas palavras; eliminação que não significa carência de importância teológica; os têrmos eliminados simplesmente não são "palavras-chaves" dentro da Bíblia, mas meros satélites de outros têrmos explicados no *Vocabulário* (daí a freqüência da flecha —> que remete ao artigo-chave do têrmo imediatamente próximo). A segunda: renunciar à técnica científica, como citação dos têrmos hebraicos ou gregos, notas, discussões ou refutações de hipóteses exegéticas, etc.. A despeito desta limitação, os colaboradores esforçaram-se por realizar um trabalho exegética e teolcgicamente profundo, meta que foi conseguida esperamo-lo, sem que fôsse rebaixado o nível geral do *Vocabulário*. Finalmente, com poucas exceções, tivemos que renunciar às indicações bibliográficas: os eclesiásticos, um tanto iniciados, sabem onde encontrar as listas essenciais; quanto aos leigos, não seria indispensável remetê-los à publicações especiais que, por sua tecnicidade, confundí-los-iam na maior parte dos casos. Todavia, notaremos, de maneira geral,

que os colaboradores do *Vocabulário,* embora consultando suas referências pessoais, lançaram mão especialmente dos artigos do *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament,* publicado a partir do ano 1933 por G. Kittel e logo por Friedrich, e editado por Kohlhammer em Stuttgart, e também das melhores *Teologias do Velho e do Nôvo Testamento.* Considerar-se-á, portanto, êste Vocabulário, um manual popular de teologia bíblica, cujas principais noções aparecem classificadas por ordem alfabética. Se assim fôr, nossa primeira intenção estaria realizada.

Na realidade, depois de ler e cotejar tôdas as contribuições fiquei com a impressão da forte unidade de um manual, e não da dispersão de um dicionário. Apresentou-se-me a idéia (renunciei a ela porque fizeram-me ver sua desmedida pretensão) de intitular a obra "A Palavra e os têrmos". Apenas indico êste título no prefácio, para dar relêvo ao resultado que se me antoja como o fruto dos nossos desvelos e (hesito em escrevê-lo, no receio de ser contradito pelo leitor) como o sinal de nosso êxito. Êste título teria indicado, pois, que, qualquer que fôsse o *têrmo* que nos introduzisse no mundo tão rico, tão diverso, tão matizado e tão estranho da Bíblia, levar-nos-ia sempre àquilo que é o coração do Livro: a *Palavra* de Deus encarnada em Jesus Cristo. Quer se fale da Igreja, quer de Jerusalém, ou da Lei, dos sacrifícios, do ministério, da edificação, do Templo, do homem, da aliança, cada um dêstes vocábulos não entrega seu conteúdo e seu segrêdo senão quando referido à Palavra a Jesus Cristo. Eis porque a unidade do *Vocabulário* não parece ter sofrido da multiplicidade dos colaboradores: a despeito de seus diferentes métodos de trabalho, de suas competências já mais ou menos comprovadas, dos seus inevitáveis preconceitos, e ainda que cada um leve a marca das alegrias e das ânsias do *hic et nunc* de seu compromisso na Igreja, os colaboradores trabalharam durante dezoito meses numa obra *comum.*

Expressarei aqui minha gratidão a todos aquêles que tornaram possível a realização de um projeto que, há muitos anos, fomentava minha alma. Em primeiro lugar, aos colaboradores do *Vocabulário*: não pouparam tempo nem penas para que esta obra prestasse os serviços que, com razão, dela esperam os leitores. Penso em particular nos especialistas que, acostumados a escrever para profissionais e técnicos, aqui esforçaram-se em traduzir para um círculo mais extenso, o resultado de suas pesquisas e estudos (1). Meu agradecimento vai também aos pastôres, cuja adesão total e fraternal foi-me brindada, provando sua colaboração que bem vale a pena, terminados já os semestres universitários, reservar-se um tempo para o estudo. Muito injustamente são censurados por reservarem zelosamente, contra a tirania das obrigações paroquiais, algumas horas de meditação e de pesquisas indispensáveis para não naufragar na rotina: afinal é sempre para a Igreja que se é teólogo.

Todavia, que destino daria a Igreja à sua reflexão teológica sem a colaboração dos editôres que consideram o seu nobre ofício antes de tudo como uma vocação e um ministério? A senhorita A. Delachaux e o senhor A. Niestlé

---

(1) Justifiquemos a "ausência" de certos mestres que todo leitor gostaria de ver entre os colaboradores: a ausência de F.-J. Leenhardt é motivada por razões de saúde, a de W. Goy pelo minucioso trabalho a que o condena a edição de uma nova concordância bíblica, e a de W. Vischer à impossibilidade de interromper o seu *"Témoignage du Christ dans l'Ancien Testament".*

exemplificam-no: para dar relêvo ao décimo aniversário das coleções teológicas que levam seu nome, aceitam os riscos consideráveis de uma publicação dêste caráter. Faço votos que, mesmo por mera gratidão a êles, os usuários dêste *Vocabulário* participem em sua difusão, presenteando-o a amigos, a catecúmenos, a estudantes, ponderando-o a todos que amam a Bíblia ou a quem a Bíblia intranqüiliza ou embaraça.

Antes de ser submetido o rascunho pormenorizado do *Vocabulário* à aprovação dos membros da comissão de coleções teológicas, já tinham sido estabelecidos e depois abandonados quatro ante-projetos completos. Não ignoro, pois, quão difìcilmente é aperfeiçoada uma tal emprêsa: a escolha dos artigos, de sua dimensão, de seus redatores, suscitariam muitas discussões. Entretanto, uma coisa importava mais que qualquer discussão, mesmo muito legítima: discernir nos testemunhos humanos que lhe tributam as Escrituras, o próprio Jesus Cristo, a Palavra de Deus. Nossa intensão foi exclusivamente facilitar esta "única coisa necessária".

Lucerna, outono 1953.

J.-J. VON ALLMEN

P. S. — Temos mantido uns poucos têrmos teológicos para não sobrecarregar os artigos com repetidas explicações. Expliquemos os principais:

Escatologia-escatológico: do grego *eschaton* = "quem vem por último": a escatologia é, pois, a doutrina que diz respeito ao fim do mundo e ao mundo vindouro. Desde que Cristo irrompeu e, com êle, o Reino de Deus, o domínio da escatologia já está misteriosamente presente entre nós, com o seu pêso de promessas e, simultâneamente, seu atual julgamento (—> *Tempo*).

Iavista-Eloista: dois têrmos que indicam as duas mais remotas fontes literárias da Bíblia. Hoje sabemos, com efeito, que os Livros Santos, na forma em que os temos, resultam da reunião de numerosos fragmentos provindos de, pelo menos, quatro fontes principais (iavista, eloísta, deuteronômica e sacerdotal). A designação destas fontes mediante os adjetivos eloísta e livista deve-se à maneira como elas denominaca Deus: *Iavé* ou *Eloim*.

A versão dos *Setenta* (LXX) é a versão grega do Velho Testamento hebraico. O nome alude a uma lenda: setenta tradutores teriam, independentemente um do outro, feito a versão; e comprovaram a perfeita identidade entre tôdas as traduções. Esta lenda tinha por objeto acreditar na idéia de que a Bíblia dos judeus dispersos através do Império, e falando grego, tinha o mesmo direito de ser considerada de inspiração divina como a Bíblia hebraica dos judeus palestinianos.

O *Pentateuco* é a coleção dos cinco livros atribuídos a Moisés, a saber: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

Os *Evangelhos sinóticos*, ou simplesmente os *Sinóticos* são os Evangelhos de Mateus, de Marcos e de Lucas. Assim chamados porque, em linha geral, seguem o mesmo plano e podem, portanto, (sentido etimológico grego do têrmo) ser "lidos e contemplados juntos".

SIGNIFICADO DAS REFERÊNCIAS BÍBLICAS

Lc 3.7 = Lucas, cap. 3 vers. 7
2Co 7.2s = 2 Corintios, cap. 7 vers 2 e seguinte
Dn 3.15ss = Daniel cap. 3 vers. 15 e seguintes
Lc 24.1 par = Lucas, cap. 24 vers. 1 e textos paralelos dos sinóticos
Tg 2.3,7 = Tiago cap. 2 vers. 3 e 7
Tt 2.3-7 = Tito cap. 2 vers. 3 até o 7
Rm 5.20-6.2 = Romanos cap. 5 vers. 20 até o vers. 2 do cap. 6
Is 4.2; 12 = Isaías cap. 4 vers. 2 e o cap. 12
Is 51-54 = Isaías capítulos 51 a 54
A flecha —> remete a outra palavra do Vocabulário; por exemplo —> aliança = consulte-se o artigo *aliança* neste mesmo Vocabulário.

PRÓLOGO DO TRADUTOR

A unicidade da Palavra basta para basear a Teologia perene, universal e ecumênica, que nossa geração ansiosamente reclama. A Teologia perene não pode ser outra senão bíblica, limitando-se a estudar o conteúdo imediato da Revelação e a escutar a voz do Texto inspirado.

Se desse ouvidos sòmente a determinados momentos da Revelação e só recolhesse sínteses mais ou menos elaboradas e conscientes, em breve ela deixaria de ser "Teologia" para decompor-se em "teologias". De fato, diversas e diferentes teologias surgiram a partir da consideração exclusiva dêste ou daquêle livro separado do conjunto bíblico: teologia iavista e teologia deuteromista, tradição sacerdotal e tradição sapiencial, ensino sinótico e ensino joanino, elaboração paulina e elaboração da carta aos Hebreus. Tais teologias, porém, não são a Teologia Bíblica. A Teologia Bíblica escuta a Bíblia tôda, percebe a *continuidade orgânica* e a *coerência inteligível* de todos os livros sagrados, vedando portanto confeccionar diversas teologias, ou pelo menos exigindo-lhes a unidade profunda. Ela é a única Teologia amplamente ecumênica, fonte de unidade entre cristãos.

Unidade bíblica, fonte da unidade teológica. A unidade bíblica é-nos conhecida exclusivamente pela fé. A fé aceita os diferentes Livros canônicos, e exclui outros, muito preciosos, como os Salmos de Salomão, comparáveis aos Escritos mais belos da literatura canônica: a fé veda introduzir elementos não inspirados pelo Espírito revelador. Ela transforma os diversos textos do Antigo e do Nôvo Testamento num *conjunto orgânico*. É esta mesma fé que também se pressupõe no ponto de partida da teologia bíblica.

Donde provém a unidade da Bíblia? Daquele que é o Centro da Bíblia, Jesus Cristo. Para o crente, os Livros do VT anunciam e preparam o Messias que veio para dar cumprimento a tôdas as Escrituras; e os livros do NT anotam atentamente a aparição de Jesus Cristo na História, orientando ao mesmo tempo para a volta do Senhor no final dos tempos. O VT, para o crente, é Jesus Cristo peparado e prefigurado, enquanto o NT é Cristo que já veio e ainda esta a vir: princípio fundamental enunciado pelo próprio Jesus: "Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas: não vim para revogar, mas para cumprir. Em verdade vos digo, até que o céu e a terra passem nem um i ou um til jamais passará da lei, até que tudo se cumpra" (Mt 5.17s).

A autêntica Teologia nunca se cansou de considerar esta verdade básica, procurando na própria Bíblia, argumentos que a fundamentem e imagens que a traduzam. A mais remota patrística já comparava o NT ao vinho no qual foi divinamente transformada a água do VT.

É característica dêste *"Vocabulário"* a preocupação de discernir e seguir o movimento profundo do pensamento cristão que, passando das figuras ao cumprimento em Cristo, descobre a novidade do Evangelho. As conseqüências desta fidelidade são tão inesperadas como múltiplas. Pois, uma Teologia bíblica não poderá separar o Gênesis do Evangelho de São Mateus, nem isolar o ensino iavista relativo ao matrimônio do ensino paulino relativo à virgindade. Doravante o protótipo da humanidade já não se busca no primeiro Adão, nem nêle somos irmãos, mas no Nôvo Adão, Jesus Cristo. Jesus Cristo é a presença central de tôda a Bíblia, polarizando e orientando a História.

A unidade bíblica provém, outrossim, da onipresença no Texto Sacro de um Ser incansàvelmente ativo, cheio de Vida e doador de Vida, fonte de iniciativas multímodas. A Teologia bíblica não se esgota recolhendo a Palavra de Deus tal como ela foi concedida ao povo da aliança para formar a substância de seu pensamento; pois a Teologia sabe que a Palavra, além de ser ensino, é *evento* e *chamamento*; a Palavra é o próprio Deus que desceu para falar com Israel, que segue ainda descendo, que terá o *seu dia* para restaurar tôdas as coisas e realizar em Cristo seu desígnio salvador. Para descrever êste *evento,* fonte de tantas inter-relações e intimidades entre Deus e o homem, a Bíblia usa têrmos muito diversos e numerosos (Aliança, Eleição, Libertação, Salvação,

Amor, Lei, Evangelho, etc.), que têm em comum um profundo parentesco mental e uma idêntica estrutura de pensamento e de fé. Tal comunidade mental e continuidade de fé é perceptível através da Bíblia inteira, até mesmo onde menos se espera como, por exemplo, quando os escritores inspirados reacionam em face de materiais emprestados pelas culturas e religiões vizinhas: imagens tomadas do mito babilônico da *criação,* da tradição mesopotâmica do *dilúvio,* das concepções persas da *angelologia* ou do folclore cananeu povoado de *sátiros* e animais maléficos. Êste material é purificado, filtrado, repensado em função da fé no Deus Criador que realiza seus desígnios salvadores através de nossa História.

É esta unidade de espírito, alma das tradições e das concepções religiosas da Bíblia inteira, que torna possível uma Teologia bíblica ecumênica, ou seja, uma compreensão coerente e sintética da *única Palavra de Deus,* expressa mediante tantas outras palavras. Não sem razão declara J. J. Von Allmen que deseja intitular êste *"Vocabulário": a* **Palavra** *e as palavras.* Pois, não obstante a multiplicidade dos têrmos explicados nêste vocabulário, a Bíblia é simples como o próprio Deus, única como a Palavra. A multiplicidade dos têrmos é como a multiplicidade da criação: Deus com uma simples olhada abraça tôdas suas obras e, numa única Palavra, pronuncia tôdas as palavras. O *"Vocabulário"* pressupõe a unidade da obra de Deus e a síntese da olhada divina. Apresenta-se-nos êste texto na forma analítica de um vocabulário, não com o fito de desanimar o leitor que procura a unidade da Bíblia, mas simplesmente para poupar-lhe uma sistematização arbitrária e abstrata. Convida-se o crente a circular de um artigo ao outro, a comparar e aproximar as diversas notícias encontradas, para que surja desta aproximação, uma compreensão autêntica da fé.

Método, aliás, normal nas técnicas bíblicas. Quem pretende conhecer pormenorizadamente a Daví e seu tempo, relaciona necessàriamente os livros de Samuel com os das Crônicas; e quem aspira penetrar no mistério de Jesus compara atentamente os quatro evangelhos. O *"Vocabulário"* permite assim um conhecimento profundo, por exemplo, do mistério da Aliança: estudando-o através das suas variadas expressões históricas: Povo de Deus, reino, Igreja; através das figuras proféticas: Abraão, Moisés, Davi, Elias, João Batista, Pedro; através das suas instituições :arca, altar, templo, lei, sacrifícios, festas; através de seus heraldos e ministros: profetas, sacerdotes, apóstolos; através de sua expansão a despeito dos inimigos: mundo, Anticristo, Satã. Permite igualmente um aprofundamento das idéias básicas de tôda a Teologia, como *Pecado* e *Salvação,* constituição do mistério da *Iniquidade* e do mstério da *Redenção,* ministério do *Homem* e ministério do *Sacramento, Sinagoga* e *Igreja, Morte* e *Ressurreição, Vetustade* e *Novidade.*

A freqüente intimidade com estas páginas dar-nos-á uma visão de Deus e do mundo, serena, humilde e otimista. Nenhuma teologia elaborada por arte humana nos libertará a tal ponto dos fanatismos das intransigências e das estreitezas sectárias. Depois de traduzir esta Obra, convencí-me que de tôdas as sistematizações realizadas no transcurso dos séculos, nenhuma logrará jamais frutos ecumênicos, como o estudo desapaixonado e inteligente do Livro Santo. Orígenes, nos albores da cristandade, sugeria já que tomássemos muito a sério a *Regra de Interpretação paulina,* para não cairmos em dissidências: "que o profeta profetize *segundo a analogia da fé"* (Rm 12.6): sàbiamente o grande intérprete, que compreendia muito bem a língua grega, pois falava-a desde o berço, explica como esta regra de *interpretação conforme a analogia da fé* consiste em fazer o que faz aqui o *"Vocabulário"*: comparar e aproximar as diversas notícias reveladas, pois desta aproximação surge a autêntica compreensão da Fé; nunca fazer "teologias" mas "Teologia", quer dizer, nunca apoiar uma posição sôbre um texto isolado, especialmente se fôr obscuro, mas sôbre todo o conjunto revelado. Evitaremos assim as dissidências que dilaceram o corpo de Cristo e esterilizam qualquer esfôrço de evangelização no mundo.

Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil, 12 de junho de 1963

Alfonso Zimmermann — Catedrático de Filosofia

Índice das abreviaturas usadas no Vocabulário Bíblico

1. VELHO TESTAMENTO

Gn	=	Gênesis	Ec	=	Eclesiastes
Êx	=	Êxodo	Ct	=	Cantares
Lv	=	Levítico	Is	=	Isaías
Nm	=	Números	Jr	=	Jeremias
Dt	=	Deuteronômio	Lm	=	Lamentações de Jeremias
Js	=	Josué	Ez	=	Ezequiel
Jz	=	Juízes	Dn	=	Daniel
Rt	=	Rute	Os	=	Oséias
1Sm	=	1 Samuel	Jl	=	Joel
2Sm	=	2 Samuel	Am	=	Amós
1Rs	=	1 Reis	Ob	=	Obadias
2Rs	=	2 Reis	Jn	=	Jonas
1Cr	=	1 Crônicas	Mq	=	Miquéias
2Cr	=	2 Crônicas	Na	=	Naum
Ed	=	Esdras	Hc	=	Habacuque
Ne	=	Neemias	Sf	=	Sofonias
Et	=	Ester	Ag	=	Ageu
Jó	=	Jó	Zc	=	Zacarias
Sl	=	Salmos	Ml	=	Malaquias
Pv	=	Provérbios			

2. NÔVO TESTAMENTO

Mt	=	Mateus	1Tm	=	1 Timóteo
Mc	=	Marcos	2Tm	—	2 Timóteo
Lc	=	Lucas	Tt	=	Tito
Jo	=	João	Fm	=	Filemon
At	=	Atos	Hb	=	Hebreus
Rm	=	Romanos	Tg	=	Tiago
1Co	=	1 Coríntios	1Pe	=	1 Pedro
2Co	=	2 Coríntios	2Pe	=	2 Pedro
Gl	=	Gálatas	1Jo	=	1 João
Ef	=	Efésios	2Jo	=	2 João
Fp	=	Filipenses	3Jo	=	3 João
Cl	=	Colossenses	Jd	=	Judas
1Ts	=	1 Tessalonicenses	Ap	=	Apocalipse
2Ts	=	2 Tessalonicenses			

3. EXTRA CANÔNICOS

Tb	=	Tobias	Jd	=	Judith
Sab	=	Sabedoria	1Mc	=	1 Macabeus
Sir	=	Siracides	2Mc	=	2 Macabeus
En	=	Enoc			

VOCABULÁRIO BÍBLICO

ADOÇÃO

1. A linguagem do VT não possui nenhum substantivo equivalente ao têrmo "adoção" do NT, fato digno de nota, porquanto prova a completa ausência de qualquer tipo legal de adoção entre os judeus.

Contudo a idéia de adoção não está inteiramente ausente do VT. O têrmo "Ben" (=filho) deriva da raiz verbal "bana" (=edificar, construir). Edificar uma família significa, por extensão, assegurar-se uma descendência, reviver nos próprios filhos (—> *Matrimônio*, —> *Morte*). O que acontece em caso de esterilidade da espôsa? Pode a mulher tornar-se mãe de um filho "por meio de" outra? (Gn 16.2). As Escrituras respondem: sim. "O Senhor tem-me impedido de dar a luz filhos; achega-te pois à minha serva, e assim edificar-me-ei com filhos por meio dela". (Comparar Gn 30.3: "coabita com Bila para que... eu traga filhos ao meu colo, por meio dela, quer dizer: por meio dela eu serei mãe). O texto de Ex 2.10 que traduzimos: "a filha de Faraó adotou Moisés", é literalmente vertido na versão de 1959: "e dela passou Moisés a ser filho". (Ver também 1Rs 11.20; Et 2.7).

A idéia de adoção está pois latente no VT, porém, não jurìdicamente codificada como no direito romano em cuja virtude a adoção colocava o adotado sob a potência legal do pai adotivo.

2. No NT, os textos em que aparece o têrmo *adoção* não são numerosos: cinco em sua totalidade, e todos nas epístolas paulinas (Rm 8.15, 23; 9.4; Gl 4.5; Ef 1.5). A idéia de adoção, sem renegar o sentido jurídico, está impregnada de um conteúdo religioso que nos coloca no centro da mensagem cristã. O cristão clama: "Abba, Pai" (literalmente: papai! ver Gl 4.6). Uma nova relação filial estabeleceu-se entre Deus e o crente, sôbre a base da obra cumprida por Cristo. O —> *pecado* havia rompido tôda relação normal entre Deus e a criatura. Ainda que a lei indicasse ao homem qual fôsse a vontade de Deus, esta lei esmagava-o com exigências sôbre-humanas: o homem tremia à idéia de comparecer perante um juiz inexorável, e permanecia escravo acorrentado pelo poder do pecado. Foi necessário que o Cristo intervisse para quebrar o poder da maldição da lei. Em virtude da morte de Cristo na —> *cruz* (Cristo foi feito pecado por nós, 2Co 5.21), o crente, livre de qualquer temor, está restabelecido em nova relação com Deus, feito "filho de Deus" por adoção, já não mais escravo medroso. Êle é filho, não como o *Filho* por natureza ou essência, mas por adoção. Por meio do Filho é que somos filhos, crianças adotadas pelo Pai. Achamo-nos agora diante de Deus na mesma relação em que Jesus se acha diante de seu Pai.

Entretanto, o estado de "filhos de Deus", ainda que desde já adquirido pela fé, só se realizará plenamente na glória do Pai, quando o nosso corpo fôr glorificado. A adoção de todo nosso ser permanece objeto de esperança. Eis porque continuamos aguardando a adoção de nosso corpo (Rm 8.23).

Que acontece, então, com —> *Israel?* Deus havia declarado no VT: "Israel é meu filho" (Ex 4.22). A adoção pertence-lhe também. A restauração de Israel reintegrará a nação na sua verdadeira condição de "filha do Eterno" (Rm 9.4).

Somos portanto "filhos de adoção mediante Jesus Cristo" (Ef 1.5; ver também Jo 1.12-13) e êste ato de Deus, adotando-nos por filhos, manifesta a misericórdia de quem nos salvou por Jesus Cristo, para nos restabelecer em uma relação nova e normal: a de filhos de Deus, que vivem na graça de seu Pai.

M. BERNOULLI

ADVENTO

O têrmo "advento" de nossas versões neolatinas é a tradução de palavras diversas que, não obstante diferenças de matizes, designam a vinda, a chegada, a aparição ou presença gloriosa do Messias, do Cristo, do Filho do Ho-

mem ou do Senhor, tomando posse de seu reino, exercendo o poder soberano e o julgamento final. Trata-se de um ato ou acontecimento transcendente, para o qual estão voltadas nossa esperança e fé, que marcará o fim do tempo ("século presente") e inaugurará um —> *tempo* nôvo, o da manifestação do —> *"reino* dos céus" na terra.

1. O VT já anuncia êste advento sob duas perspectivas que, finalmente, se coadunam:

a) O próprio Deus, por compaixão, zêlo, fidelidade à —> *aliança,* manifestará seu domínio sôbre seu povo. Êste domínio pertence-lhe desde a eternidade (Nm 23.21; Dt 33.5; Is 44.6); porém, foi discutido e rejeitado. Eis porque, através dos acontecimentos históricos, Deus prepara *um* acontecimento sem precedente nem paralelo, cujo anúncio constitui um dos temas máximos da profecia: a vinda, o advento, a chegada, a volta do próprio Iavé ao seu povo, tornando-se — *pastor* de Israel (Ez 34.11 ss), revelando seu julgamento e sua graça tanto sôbre Jerusalém quanto sôbre as nações (Is 46.9-13; 52.7-8; Zc 1.3, 16; 2.9-13; 8.2-3).

b) Mas trata-se também do advento de um rei escatológico, herdeiro das promessas feitas a Judá (Gn 49.10) e a Davi (2Sm 7.16; Jr 23.1-6). Êste rei é o —> *"servo",* o "ungido" de Iavé do 2.º Isaías. É anunciado, ora como um soberano temporal e político, ora como uma personagem apocalíptica; às vêzes "suscitado", às vêzes, "vindo nas nuvens do céu". Sua vinda é acompanhada por sinais anunciadores do —> *juízo* e vingança vindouros (Is 40.10), ou pela —> *paz* paradisíaca a ser instaurada (Is 9.6; 11.6 ss) e também pela reconciliação universal entre os povos (Is 2.2-4 —> *Reconciliação*).

Envolto de glória (—> *glória*) e revestido de poder sacerdotal (Ez 43.5; Sl 110.4; Ml 3.1-3), o esperado de Israel, o Messias, é uma pessoa celeste "semelhante a um filho de homem", "vindo sôbre as nuvens do céu", a quem o próprio Deus confere o reinado e dominação eternos (Dn 2.44; 7.13-14; Sl 24). Sua vinda identifica-se ou substitui aquela do "Dia de Iavé" (Am 8.9 s; Sf 1. 14 s; 3.14-16).

2. A pregação de João Batista é o eco direto dos anúncios proféticos, apontando um Messias justiceiro iminente (Mt 3.11-12). Esta mesma esperança focaliza a perspectiva de um acontecimento temporal, que é a base da esperança escatológica provocada pela pessoa de Jesus. Os três primeiros Evangelhos, os sinópticos (Mt 4-25 par), nos seus discursos escatológicos, respondem à pergunta dos discípulos: "Qual será o sinal de *teu* advento?", descrevendo a chegada do Filho do Homem. Da mesma forma, em Jo 7.25-52; 10.22-30, os judeus insistem em saber se êle é ou não o Cristo. As respostas freqüentemente ambíguas, a recusa de manifestar-se quando instigado por seus irmãos (Jo 7.2-9), bem como sua declaração diante de Pilatos (Jo 18.36), demonstram que sua manifestação gloriosa está subordinada ao cumprimento e término de seu ministério terrestre, mediante sua morte e ressurreição. A manifestação gloriosa, ilustrada pelas parábolas (de Mateus 25 especialmente), é anunciada invariàvelmente como um acontecimento temporal súbito e imprevisível, acompanhado, contudo, por sinais discerníveis à fé. Jesus, repetidas vêzes, enfatiza a impossibilidade de sabermos o *momento* de sua "chegada" (Mc 13.32; Mt 24.42; Lc 12.39 s; At 1.6-7) e a necessidade de esperá-lo em vigilância e oração. Até em João, propenso a confundir ressurreição, vinda do Espírito Santo e advento glorioso no fim dos tempos, fala Jesus expressamente em sua "volta" (Jo 14.3).

Muito debatida foi a questão de saber se Jesus também acreditava na iminência de sua volta como nela acreditavam os fiéis da primeira geração. Três trechos aparentam insinuar a afirmativa (Mc 9.1; Mt 10.23; Mc 13.30). Sem entrar na exegese detalhada dêstes textos, que designam, com efeito, a geração contemporânea de Jesus como testemunha do seu advento, devemos convir com O. Cullmann (*Le retour du Christ, espérance de l'Église,* Neuchâtel et Paris, 1943, p. 24 s) que "o anúncio da proximidade do Reino assume, perante Jesus e perante o cristianismo primitivo, um objetivo bem diverso do que o de fixar uma data final". O fato capital e decisivo é que a cruz e a ressurreição marcam o cumprimento da redenção. A vinda final de Cristo glorioso sòmente *manifestará* êste cumprimento, seja qual fôr a duração do intervalo entre a ressurreição e a volta de Cristo.

Existe, a êste respeito, um texto capital em Hb 9.27, que permite medir quão importante era para a Igreja primitiva a esperança escatológica: "Cristo, tendo-se oferecido *uma vez* para tirar os pecados de muitos, aparecerá uma *segunda vez* para salvar os que o aguardam". Esta relação entre a obra expiatória que salva e a volta final é que caracteriza a esperança cristã primitiva — "*Êsse Jesus* que dentre vós foi assunto ao céu, assim virá do modo que o vistes subir..." (At 1.11) —. Quem virá é quem já veio. A importância da volta de Jesus reside, pois, no fato de que ela revelará, então em sua plenitude, a eterna atualidade e universalidade de tudo que já foi amplamente adquirido, cumprido e consumado na primeira vinda do Cristo. Eis porque, no Apocalipse, o Cristo vencedor aparece sob a figura do Cordeiro Imolado (Ap 5.12ss). Eis também porque, na pregação da segunda vinda, os Apóstolos salientam as disposições exigidas pela

esperança antes que a maneira como Cristo virá. As epístolas falam do "dia do juízo" (Rm 2.5-16), do "dia do Senhor" (ICo 1.8; 5.5; 2Co 1.14), do "dia de Cristo" (Fp 1.6, 10; 2.16), em têrmos que lembram as advertências de Jesus e que se harmonizam com os acentos dos profetas pregoeiros do "Dia de Iavé" (ITs 5.2-3; 2Pe 3.10). O acontecimento será repentino, catastrófico e furtivo ("como um ladrão!"), confrontará tôda a vida humana com o Santo e o Justo. A expectativa da vinda de Cristo confunde-se com a esperança da —> *ressurreição* dos mortos (1Co 15.23) e do —> *juízo final.* Implica pois que nos guardemos "irrepreensíveis" (1Ts 5.23). Contudo a única firmeza do cristão reside no fato de que, quem o julgará, é precisamente quem o salvou pela cruz e ressurreição (1Ts 5.9-10). Nesta certeza, a volta do Cristo pode e deve ser aguardada sem qualquer temor, com esperança e alegria (1Ts 4.15 ss; 2Ts 2.1-9), com amor e paciência (Tg 5.8; 2Pe 3.4; 1Jo 2.28; 2Tm 4.1, 8).

De tôda forma, o momento da aparição gloriosa (epifania) do Senhor (Tt 2.13) será precedido por um tempo de luta, provação, cujas principais características, acompanhadas por sinais e portentos enganosos, encontram-se descritas em 2Ts 2.1-12 (alusão ao "mistério de iniqüidade" e à epifania do "ímpio"). (—> *Anticristo*; ver Mt 24.15-27). Parte do Apocalipse está consagrada à descrição dos últimos combates escatológicos: imagens fulgurantes, como a participação dos mártires e santos no triunfo final e na glória. Talvez devamos ver em Ap 20.4-6 um eco do anúncio de Jesus aos apóstolos (Lc 22.28-30).

H. ROUX

ÁGUA

Quando o anjo do Apocalipse disse: "Adorai aquêle que fêz o céu, a terra, o mar e as fontes das águas" (14.7), proclamou uma verdade anunciada pela Bíblia tôda: Deus, que fêz a terra e "tirou-a da água" (Gn 1.9; 2Pe 3.5), usa contìnuamente esta água para manifestar sua ira ou clemência, sua graça ou julgamento: mediante ela, num aparente paradoxo, abençoa a terra, dando vida a sêres e plantas, e amaldiçoa-a entregando-a à morte. Tem a água ademais, uma virtude purificadora tanto em sentido próprio como figurado.

1. *A água, sinal de bênção.* No Oriente bíblico, a água assume um papel incomensurável. A falta de chuvas ou de fontes provoca a sêca e a esterilidade da terra, arrastando homens e animais à sêde e à penúria: é o —> *deserto*. No deserto, nômades e rebanhos se detêm junto a poços e cisternas, sendo também em suas proximidades o único lugar onde se pode morar permanentemente.

"Quando uma terra, dessedentada por freqüentes chuvas, produz plantas úteis para os que a cultivam, recebe bênção da parte de Deus: mas aquela que sòmente produz espinhos e abrolhos é tida por inútil e próxima a ser amaldiçoada..." (Hb 6.8-7). É Deus quem abençoa, mandando "as chuvas da primeira e da última estação" (Dt 11.14); castiga o povo idólatra e seu rei, retendo as chuvas, como relata a história de Elias (1Rs 17-18). A água, que mata a sêde do homem, é um dom gratuito, liberalmente concedido por Deus. Nada manifesta mais tràgicamente a maldição divina do que ver-se o povo constrangido a comprá-la a dinheiro (Dt 2.6; Lm 5.4). O profeta Jonas anunciando o julgamento divino e pregando o arrependimento em Nínive, diz: "Por mandato do rei, nem homens nem animais provem coisa alguma... nem os levem ao pasto, nem bebam água" (3.7). Em o NT, Paulo afirma ser a sêde uma de suas provações (2Co 11.27; 1Co 4.11), e Cristo crucificado, "para cumprir-se plenamente a Escritura, disse: Tendo sêde" (Jo 19.28). A água é também um sinal de hospitalidade nos usos palestinianos (Lc 7.44). Se alguém der um copo de água a seu próximo, testemunha o amor de Cristo (Mc 9.41), e, se êste fôr um inimigo, "tu, fazendo isto, amontoarás brasas vivas sôbre a sua cabeça" (Rm 12.20), isto é, êle será julgado mais severamente.

Bem típico dos métodos divinos é o relato da peregrinação de Israel pelo deserto. Mostra-nos como Deus serviu-se da água para manifestar ora sua bondade, ora sua severidade. Deus fêz o seu povo vagabundear durante quarenta anos (Nm 32.13); não obstante, levou-o à terra prometida; recalcitra o povo (Nm 20.5); Iavé ordena a Moisés ferir a rocha, para que as águas emanem e o povo se sacie, matando a sêde (Ex 17.6; Nm 20.8 ss; Sl 78.15-16). Compreendemos assim porque a terra da promessa é sempre apresentada sob a figura de uma terra "irrigada pelas chuvas do céu" (Dt 11.11), perspectiva suficiente para conservar a esperança de Israel.

Os profetas evocam a primavera milagrosa do futuro —> *Reino de Deus,* pintando-a com águas correntes e com o efeito da chuva sôbre uma terra dessecada; forma parte integrante da sua esperança messiânica, a visão refrescante e benéfica desta maravilha que é a água. A água vem a significar o dom do Espírito Santo com a inerente plenitude de bênçãos e prosperidade (Is 35.7; 44.3-4, etc.). A linguagem do vidente do Apocalipse coincide plenamente com a dos profetas quando contempla a cidade santa: êle diz dos eleitos: "O Cordeiro, que está no centro do trono, apascenta-os e leva-os às

fontes das águas vivas" (7.17). "Eu, a quem tem sêde, darei de graça da fonte da água viva" (21.6; 22.17. Comparar Is 49.10; 55.1; 58.11). Enquanto Zacarias (14.8) via águas vivas correndo de Jerusalém, "metade para o mar oriental e metade para o mar ocidental", o anjo mostrou a João "o rio da água viva, clara como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro" (Ap 22.1). Ao contrário, o rico da parábola sofre horrorosa sêde nas chamas do inferno (Lc 16.24).

Se no reino escatológico a água é a imagem do —> *Espírito de Deus,* fonte da vida eterna, ela representa, evidentemente, a mesma realidade na vida do crente e da Igreja. Deus é, para o judeu piedoso, "o manancial de águas vivas" (Jr .13). O justo é comparado a uma árvore plantada junto à corrente de águas (Sl 1.3; Jr 17.8). João desenvolve amplamente no relato da Samaritana (c. 4) e suscintamente na conversa de Jesus com Nicodemos (3.5) esta semelhança bem misteriosa para os interlocutores do Mestre, demonstrando a atual eficácia do Espírito que renova a vida do crente. Em outros lugares, para significar a superabundância da graça na vida cristã, Jesus exclama: "Quem crer em mim, do seu interior fluirão, como diz a Escritura, rios de água viva" (7.38). Mas os falsos doutores são como "fonte sem água" (2Pe 2.17). As indicações joaninas dizem respeito ao sentido sacramental que o NT dá à água, sentido de purificação e regeneração bem explícita no —> *batismo*.

2. *A água, sinal de maldição.* A água, que dessedenta e rega, significa bênção, porém as massas d'água, o —> *mar,* "as grandes águas", "as águas profundas" obedecem a Deus e manifestam sua ira. Na realidade, o mar desencadeado é temível e espantoso (Sl 107.23-32; Jon 1; Mt 8.23-27). Deus, contudo, com Sua forte mão pode apaziguá-lo com soberana facilidade, a fim de proteger os marinheiros. No sentido figurado, as "grandes águas" representam os perigos que ameaçam tragar os crentes, e dos quais Deus os livra (2Sm 22.17; Sl 32.6; 144.7; Is 43.2). As muitas águas constituem um poder malígno, como é malígno o poder dos falsos doutores que, na expressão de São Judas (13), são "ondas bravias do mar que espumam as suas próprias sujidades": dignos, portanto, de serem jogados ao mar, todos os fomentadores de escândalos (Mt 18.6 par) como foram lançados ao mar os porcos endemoninhados que Jesus expulsou dos dois gadarenos (Mt 8.28-33). Na profecia, os reinos da Síria e de Israel serão destruídos "pelas águas do Eufrates" (Is 8.7, Babilônia morrerá precipitada "nas ondas inimigas" (Jr 51.55), Tiro desaparecerá "coberta pelas muitas águas e pelas torrentes abismais" (Ez 26.19). A voz daquele que julgará no fim dos tempos, aterrorizará os pecadores "como a voz de muitas águas" (Ap 1.15; 14.2; 19.6); "haverá angústia entre as nações por causa do bramido do mar e das ondas" (Lc 21.25), profetiza o próprio Jesus. E João vê a grande prostituta finalmente julgada: "Vem, mostrar-te-ei o julgamento da grande meretriz que se acha sentada sôbre muitas águas" (Ap 17-1). No reino, porém, renovadas já tôdas as coisas, "não mais existe o mar" (Ap 21.1).

O Dilúvio (Gn 6-8) e a passagem pelo Mar Vermelho figuram entre as descrições mais significativas e relevantes do VT. Não sòmente se caracterizaram por assinalarem pontos culminantes na história da antiga aliança, como também pelo particular de ambas receberem sua interpretação em o NT.

O Dilúvio é a história da maldição lançada por Deus sôbre a terra por causa do homem e da corrupção de tôda a criatura. Deus decreta a morte de todos os sêres que havia criado: "nesse dia, romperam-se tôdas as fontes do grande abismo, e as comportas do céu se abriram". Só Noé encontra graça: "lembrou-se Deus de Noé e das criaturas salvas na Arca". Isaías (54.9) interpreta a aliança celebrada, logo após, entre Deus e Noé, como um sinal de eterna misericórdia; a Epístola aos Hebreus (11.7) vê em sua fé a condenação do mundo, e a 2.ª Epístola de Pedro (2Pe 3.5-7) menciona esta condenação expressamente.

A Passagem do Mar Vermelho constitui, na história de Israel, a façanha máxima do Deus libertador. Iavé manifestou sua glória precipitando os Egípcios "no meio do mar": "Voltando as águas, cobriram os carros e os cavaleiros e todo o exército de Faraó"... "Afundaram-se como chumbo em águas impetuosas" (Ex 14.28; 15.10; Ne 9.11). Hebreus testifica que foi pela fé que os iraelitas atravessaram o mar Vermelho (Hb 11.29).

Sem pretender entrar na exegese e seus problemas, indiquemos ainda que tanto 1Pe 3.20-21 quanto 1Co 10.1-2 interpretam êstes dois acontecimentos como representando o batismo. Com efeito, o batismo recapitula o sentido que a Bíblia confere à água: sinal de julgamento e de graça, de morte e de vida.

E. DISERENS

ALEGRIA

Da mesma forma que o —> *amor,* e contràriamente a outros dons do Espírito subordinados à nossa condição atual, a alegria aparece através das páginas bíblicas como a *característica máxima do mundo vindouro.* Transborda de alegria o Apocalipse quando celebra o ajuntamento universal das criaturas em tôrno do trono do Cordeiro (19.7). A alegria brota pela proximidade imediata e decisiva do Senhor, pela comunhão de tôda a criação reconciliada

e convidada a participar das maravilhas divinas, a contemplar a glória de Deus (Jd 24; 1Pe 4, 13). Entrar no reino é entrar no gôzo do Senhor (Mt 25.21 e 23). Ainda que seja uma realidade cósmica e escatológica, a alegria manifesta-se desde já, brilha nos céus cada vez que um pecador se arrepende (Lc 15.10). O Espírito Santo efunde sôbre a face da terra os sinais precursores do jubiloso triunfo final. Portanto, a alegria é, doravante, comum aos céus e à terra, a Deus e ao homem. Neste instante reconciliam-se o Senhor e seu povo infiel (Is 62.5), encontram-se o pai e o filho pródigo. Devido porém, a nossa atual condição, enquanto estiver inacabada a salvação, nossa alegria permanecerá austera, como o júbilo da espera e como o pressentimento daquele que vai, de mãos vazias, rumo ao grande encontro.

VT

As palavras "alegrar-se" e "exultar" têm, verossimilmente, procedência estrangeira (ver P. HUMBERT, *Laetari et exultare dans le vocabulaire religieux* de l'A.T. R.H.P.R., 1942, p. 185-214). Paulatinamente implantadas no vocabulário religioso de Israel, vieram a designar os transportes de entusiasmo, tumultuosos e frenéticos (portanto, suspeitos aos rigoristas, como consta no Iavista e nos profetas, especialmente em Ezequiel), mediante os quais os crentes manifestavam seus sentimentos de exaltação para com seu Deus ou seu rei, mòrmente por ocasião das festas, dos sacrifícios ou de qualquer entronização. Exaltação bem mais ato ritual do que mera eclosão de emoções e sentimentos. "Os textos revelam o caráter vocal, barulhento e entusiasta dêsse júbilo: exaltava-se Iavé com gritarias tão retumbantes que a alegria de Jerusalém se ouvia até de longe (Ne 12.43). 2Cr 29 descreve-nos o paroxismo dêsses louvores triunfais."

Esta alegria de caráter nacional e cultural tomará em breve novos acentos. Já no Deuterônimo (12.7 e 12) aparece como manifestação da piedade familiar: ulteriormente, nos Salmos (16.8-9), vibra com acentos verdadeiramente religiosos e pessoais, expressando a adoração transbordante do regozijo próprio de quem se sabe na presença de Deus e conhece as promessas, misericórdias e mandamentos divinos (Sl 119; 51). Isaías, finalmente, ousará transportar esta alegria do plano ritual para o plano escatológico (9.1) e até mesmo para o plano cósmico (43.13; 55.12, etc.). O judaísmo maduro associará a alegria com a espera dos últimos tempos.

NT

1. "O reino está próximo, o meu dia já amanheceu (Jo 8.56), exultai!" Ressoa nestas palavras a nota dominante do *Evangelho*. Com efeito, a alegria brota cada vez que se torna sensível a proximidade do reino; o júbilo acompanha todos os pontos culminantes da vida e do ministério de Jesus: o relato de Natal (ver a certeza venturosa da intervenção definitiva expressada no Magnificat, Lc 1.46; 2.10; 2 20); o testemunho do Batista ("o tempo do Espôso", Jo 3.29); a proclamação do Evangelho, em plena narração de Lucas, da missão dos Setenta, e a exultação de Jesus (Lc 10.17-20); a admiração das turbas (Lc 13.17); a graça e a salvação dos que estavam perdidos Lc 15); a conversão dos pecadores (Lc 19.6); o relato da entrada triunfal (Mt 21.1-11 par); as últimas conversações de Jesus com os discípulos, as promessas da ressurreição, do Consolador e da parusia (Jo 15.11; 16.20; 17.13, etc.); finalmente, as narrações da Páscoa e a volta do Ressuscitado para os seus (Jo 20.20; Lc 24.41). Salientemos, todavia, o caráter especial do quarto evangelho: nêle não são os acontecimentos, mas é Jesus Cristo quem comunica a plenitude da alegria; alegria tão profunda e íntima como a comunhão que une o Pai com o Filho, o Filho com os discípulos e, mediante o Filho, os discípulos entre si.

2. Alegria análoga vibra nos *Atos*: A efusão do Espírito, os milagres em nome de Jesus, a pregação da boa-nova, a conversão dos gentios... que prelúdio magnífico para o júbilo do último dia! (At 13.52; 8.8; 13.48; 15.3). A alegria emana dos corações convertidos, como o eunuco etíope (8.39) e o carcereiro de Filipos (16.34). Esta alegria exulta, particularmente, por ocasião do banquete eucarístico, tão intimamente ligado às reminiscências pascais e às esperanças do banquete messiânico (At 2.46; 16.34). (Ver O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel et Paris, 1944, pp. 13-14. Digno de nota: a semelhança com o caráter primitivo do júbilo cultual em Israel).

3. *As epístolas paulinas*, por sua vez, manifestam vários aspectos da alegria dos apóstolos: a) Ela é um *dom do Espírito Santo* (=o segundo dom na lista de Gl 5.22; comparar Rm 14.17). A proximidade do Senhor é que acende a alegria (Fp 4.4: "alegria no Senhor"). Paulo faz da alegria o constante objeto de suas exortações: todo crente tem direito e é convidado a regozijar-se. Dom do Senhor, não depende ela de circunstâncias fortuitas, mas pode ser incessante (1Ts 5.16; 2Co 13.11; Fp 3.1, etc.). b) A alegria de Paulo faz-se verdadeira *exultação*, porquanto êle se sabe objeto de uma graça insigne por parte de Deus ("eu me glorio" traduz comumente êste sentimento peculiar). Mas esta exultação está em oposto à glorificação humana daquele que se vangloria diante de Deus (Rm 5.2,11; 1Co

1.31; 2Co 10-12; Gl 6.14, etc.). c) Caracteriza a *comunhão* dos membros do Corpo de Cristo, que mùtuamente manifestam uns aos outros a incessante graça de Deus através da Igreja. Todo progresso na fé, confirma a fé (1Ts 2.19-20; Fp 2.2; 1.26; 4.1; 2Co 1.14 etc.). Regozija-se Paulo, mesmo nos sofrimentos e no martírio, pois nêles outros encontrarão uma fonte de graça (Cl 1.24; Fp 2.17).

4. Atingimos assim o supremo caráter da alegria em Cristo, que se vai afirmando cada vez mais nas páginas do NT, embora sem perder seu aspecto paradoxal: *alegria nas aflições* e padecimentos por causa de Cristo, alegria no martírio (2Co 13.9; Tg 1.2; 1Pe 1.8; 4.13; 2Jo 12; Hb 10.34; 12.11; At 5.41; Mt 5.12). Alegria, sim, pois sofrer por Jesus, é participar da sua glória; a tribulação apressa as dores do parto; maiores as dores, mais iminente a libertação.

M. BOUTTIER

ALIANÇA

VT

Em Israel, a vida só é possível no seio da comunidade. O indivíduo isolado constitui uma exceção que causa escândalo. Uma vida assim desabrochada no interior da comunidade é incompreensível sem a noção de *aliança*. Mediante a aliança é que se formulam os laços que atam os membros da comunidade. Além disso, as relações entre o Deus de Israel e seu povo são concebidas sob o aspecto de uma aliança: sem ela não poderíamos compreender a vida religiosa do povo de Deus, pois dela dependem muitas outras noções, tais como a de —> *justiça* e de —> *pecado*. Vale dizer que no VT a aliança tem um significado de capital importância.

1. Convém, entretanto, delimitarmos bem a extensão que daremos à noção de aliança, a qual pode existir e atuar sem intervenção de ritos apropriados ao momento de sua conclusão. Há aliança tôda vez que viverem juntos sêres pertencentes ao mesmo conjunto. A menor unidade, em cujo seio existe uma aliança, é também a mais natural: é a *família*, que une seus membros pelos laços do sangue. Seus membros possuem, na expressão dos árabes, sangue comum, ou, no dizer dos hebreus, carne comum. Romper os laços sagrados da aliança que une os membros da mesma família, da mesma casta, tribo ou povo, constitui uma prevaricação, uma maldade e uma injustiça. Mas quem os observar, êste é justo e bom. E fora do grupo unido pela aliança, deixam de existir as tais obrigações; assim, por exemplo, pode o israelita agir à sua conveniência, relativamente aos inimigos ou forasteiros, pois mesmo aniquilando-os é êle justo.

2. A vida, porém, não é tão simples assim. Na realidade, as *alianças sobrepõem-se* umas às outras, criando conflitos terríveis. Daí o drama de Jônatas que, para guardar-se fiel à aliança de sua família, deveria seguir o pai e odiar a Davi; todavia, com êste último concluiu uma aliança, cuja profundidade bem se percebe em 1Sm 18. Atormenta-o o dever de filho, e martiriza-o o dever de amigo, não menos sagrado. Uma vez concluída uma aliança entre dois indivíduos, não decorre que ambas as partes serão colocadas em pé de igualdade. Pelo contrário, a parte prepotente impõe sua vontade e imprime sua direção ao grupo de aliados. Tal o caso de Ezequias e de Senaqueribe (2Rs 18. 33 ss). Quando a aliança existe no interior do povo, pode ser extensiva a outras nações, como aconteceu com os gibeonitas, ganhando por astúcia a aliança com Israel (Js 9): a partir dêste instante os gibeonitas são sagrados, não mais podendo Josué tratá-los como inimigos. A expressão "o homem de minha aliança" significa também o "meu próximo", com quem estou obrigado. No seio do grupo formado pela aliança reina a paz e prosperidade. Cada qual pode desenvolver-se e viver livremente aí, sendo seu dever respeitar os direitos alheios; eis a sua justiça. Contudo tem simultâneamente a garantia de que os seus direitos legítimos serão respeitados ou, caso contrário, de que será justificado e recolocado em seus direitos, restaurando-se assim uma comunidade que tinha sido destruída.

3. A palavra hebraica correspondente a "aliança" pode traduzir-se ainda por *pacto* ou *contrato*. É usada com um verbo significando *cortar*, alusão ao rito indicado em Jr 34.18 s. A conclusão de uma aliança podia ser acompanhada por um ritual complicado ou, pelo contrário, ser reduzida a sua expressão mais simples: sacrifício, banquete, juramento, apêrto de mão. Parece aludir a uma refeição a conhecida expressão "aliança de sal" (Nm 18.19; 2Cr 13.5 ver também a aliança entre Labão e Jacó, Gn 31.44). Vemos que a vida não é possível sem a aliança que está subjacente a tôda a vida de grupo ou de comunidade. É Deus, defensor da vida, quem defende a aliança. Agir contra a aliança é pecar (Jr 11).

4. Mas o que confere à noção de aliança no VT um incomparável significado teológico é o fato de que as relações entre Deus e Israel aí aparecem expressas mediante a aliança. Cabe afirmar que *tôda a religião de Israel supõe na sua base uma aliança entre Iavé e a nação escolhida*. Já Abraão celebra uma aliança com Deus em Gn 15. Cena grandiosa aquela em que, entre os animais repartidos ao meio, Deus passa na forma de uma tocha de fogo, enquanto Abraão está mergulhado em profundo sono. A

divindade será chamada o Deus da aliança em contextos que refletem a época em que ainda não estava Israel em Canaã (Jz 8.33; 9.4, 46). No Sinai, o Deus dos antepassados fêz aliança com Israel, como também o fizera na saída do Egito (Ex 19 e 24). Se Israel permanecer fiel aos deveres e observar todos os mandamentos impostos por Deus, Iavé manifestar-lhe-á os sentimentos inerentes à aliança: amor, bondade, graça; Deus será fiel. Nas grandes —> *festividades judaicas*, principalmente na Páscoa, que comemora o êxodo do Egito, e na festa otonal, o povo renovava solenemente a sua aliança com Iavé. As promessas divinas tinham um caráter concreto, compreendiam tudo aquilo que a Bíblia entendia por —> *bênção*, isto é, segurança, felicidade, fertilidade da terra, conservação do mundo criado por Deus e inteiramente conduzido por sua providência.

Muito cedo, porém, vemos aparecer na história de Israel um escrúpulo: será compatível com a majestade divina, fazer-se Iavé o parceiro de seu povo? Eis porque certos autores bíblicos, em vez de usar a expressão "concluir" uma aliança, escrevem "outorgar" ou "estabelecer" uma aliança. Não obstante o exílio babilônico, a aliança com Deus subsiste, pois tem-se tornado parte da essência de Israel. Deus, com efeito, permanecerá fiel à sua aliança, restaurará e reconduzirá seu povo para a Jerusalém reedificada. Tal é a esplêndida mensagem de Is 40-55, onde o restabelecimento de Sião é celebrado como a manifestação patente da justiça eterna de Iavé, tornando-se sinônimos justiça e amor, graça e salvação.

Alianças houve com Adão, com Noé, com Abraão, com Moisés no Sinai. Incessantemente, no transcurso da história, a aliança é renovada, esplêndidamente, com cerimônias grandiosas: por Josué no cume do Ebal e do Gerizim (Js 8.30), por Josias (2Rs 23), por Esdras e Neemias (Ne 8). Deus permanece fiel, mas Israel quebra a aliança e olvida seus deveres. Já os Israelitas, como depois os contemporâneos de Jesus, gloriam-se de seus privilégios de povo escolhido e esquecem suas obrigações. Iavé constantemente intervirá para punir, porém seu castigo visa purificar Israel e prepará-lo para a conclusão da nova aliança, não mais escrita em tábuas de pedra, mas nos corações do povo transformado (Jr 31.31 ss). Sòmente a noção de aliança possibilita-nos compreender os conceitos do divino amor, da justiça, da graça, da salvação, e só ela torna inteligível o caráter do pecado. Daí o seu lugar capital e central na teologia do VT.

G. PIDOUX

NT

O têrmo grego *diatheke* é geralmente traduzido, nas versões neo-latinas, por dois vocábulos: *aliança* e *testamento*. Por exemplo, a nossa "versão revista e atualizada no Brasil, 1959", no cap. 9 de Hebreus, escreve "testamento" nos v. 16 e 17, e "aliança" no v. 18. As designações usuais de Velho *Testamento* e Nôvo *Testamento* (2Co 3.14) derivam da mesma palavra grega que, na maioria das vêzes, é traduzida por "aliança". Estas diversas versões da mesma palavra grega respondem à necessidade de bem traduzir todo o contexto bíblico, não deixando todavia de dar ocasião a equívocos. Importa, pois, analisar o texto original com a ajuda do contexto histórico.

Diatheke figura 33 vêzes no NT (7 v. em citações do VT): 9 vêzes em Paulo, 17 em Hebreus, 4 nos sinópticos, 2 em Atos e 1 em Apocalipse. O verbo que formou o substantivo *diatheke* aparece raramente no NT (Lc 22.29; At 3.25; Hb 8.10; 9.16; 10.16).

1. Começaremos analisando, à parte, o texto do cântico de Zacarias (Lc 1.72), que se situa na perspectiva vetero-testamentária tradicional. A "santa aliança" evoca, pois, aqui, a continuidade essencial do plano de salvação da história, baseada na fidelidade de Deus "ao juramento que fêz ao nosso pai Abraão". Esta aliança reveste os três caracteres que conhecemos no VT:

a) ela é uma iniciativa soberana e misericordiosa de Deus (Zacarias canta não as vantagens da instituição religiosa ou do contrato bilateral, mas a fidelidade de *Deus*);

b) ela cria uma *História* bem concreta, a do povo expressamente suscitado e preservado pela aliança (o têrmo "juramento" do v. 72 evoca evidentemente que Deus, aliando-se, liga o seu nome ao nome de um grupo humano). A História nasce assim de um princípio e tende a um fim, pois a aliança nada tem de uma conversação casual e fortuita, mas obedece a um plano, tem por finalidade a salvação de Israel (esta finalidade temporal está bem marcada no v. 77: "...redimí-lo dos seus pecados"; compare Ap 11.19);

c) se Deus se associa a Israel com juramento, a aliança obriga mais ainda a êste Israel serví-Lo"em santidade e justiça" (v. 74). Aqui aparece o aspecto moral da aliança (bem descrito em Rm 9.4: são dádivas conjuntas, a aliança e a lei).

Êste significado básico encontra-se igualmente em Atos. A expressão *"filhos da aliança"* (3.25), salienta o poder criador da aliança, pois ela fêz surgir na História um povo que lhe deve totalmente a existência. O mesmo texto, porém, lembra claramente que a aliança celebrada com Abraão visava, afinal de contas, "tôdas as nações da terra" (Gn 22.18). O contexto expressa que, por Jesus Cristo, têm vindo já os tempos; os benefícios da aliança doravante derramam-se sôbre tôdas as nações

(êste é o sentido, aliás, do Pentecoste). Em At 7, Estêvão reassume o tema profético da infidelidade dos israelitas à aliança de Deus. A expressão "a aliança da circuncisão" do v. 8 (compare Gn 17.10 e 21.4), usual no ambiente judeu daquele tempo, alude à conhecida prática do VT de instituirem-se *monumentos,* ou testemunhos que comemorem as divinas alianças (p. ex. o arco-iris, altares, cerimônias de culto, festas populares, circuncisão, etc.). Descuidamo-nos freqüentemente dêste aspecto dos textos. Entretanto o versículo em foco evidencia que constantemente a aliança corre o risco de ser esquecida ou negligenciada pelo povo, devendo ser solene e regularmente relembrada; muito mais ainda, êste texto sublinha que, ainda quando fundada sôbre um evento inicial único, a aliança *renova-se* de ano em ano e de geração em geração; daí a importância decisiva dada no VT às cerimônias comemorativas da aliança. Sòmente à luz disto compreenderemos as palavras de Jesus Cristo celebrando a última ceia com seus discípulos (—> *Eucaristia*). A maior tentação do povo de Deus (denunciada pelos profetas, e aqui por Estêvão) foi sempre de prender-se aos documentos e ritos da aliança, festas, culto ou circuncisão, e de negligenciar a própria aliança com suas inerentes exigências de fidelidade e de justiça.

2. *Diatheke,* para São Paulo (Gl 3.15 ss), guarda o seu conteúdo jurídico grego e significa *testamento* (ver também Hb 9.16-17). O apóstolo usa verbos (revogar, acrescentar alguma coisa) que evidenciam o fato; toma emprestada uma imagem do código grego vigente, sem recorrer à *diatheke* dos Setenta. Apoia-se na idéia da *validade definitiva* dum testamento legalmente redigido: não se deve forçar aqui a imagem para que nela caibam considerações sôbre a morte do testador ou sôbre a maioridade dos herdeiros (isso fará Paulo em Gl 4.1-7). Paulo aqui compara, mas não identifica, a aliança divina com Abrão a um testamento que não mais pode ser anulado nem modificado por ninguém. O conteúdo teológico mais notável dêste texto pode, pois, formular-se como segue: na sua essência e origem histórica, a aliança é uma *promessa* de Deus a Abraão (e, mediante Abraão, à humanidade inteira); ora, ao aliar-se com o homem, não quis Deus desde já impor-lhe sua lei, pois esta interveiu na história da salvação muito tempo depois e a título meramente provisório; nem quis dar-lhe o benefício da salvação imediatamente, sem mediador; mas *promete-lhe* a salvação, agora realizada em Jesus Cristo.

Nos demais textos paulinos ou deutero-paulinos, (com reserva de 1Co 11.25), a ideologia filia-se diretamente ao pensamento do VT. Assim:

a) Rm 9.4 anota que "as alianças" (=alusão às diversas alianças narradas no VT. Importantes manuscritos porém escrevem no singular "a aliança": são parte de todo um conjunto de *privilégios,* ou melhor, de graças outorgadas por Deus a Israel. Privilégios muito diversos: —> adoção, —> glória, —> culto, alianças, —> *promessas*. Os judeus, conforme Paulo, continuam gozando-os. Todavia o Apóstolo não deixa de sofrer, (v. 2 e 3) pois êles agora correm o risco de tudo perder por causa de seu desconhecimento do Cristo. O texto ganha seu sentido pleno quando pôsto em paralelo com a situação dos pagãos. "estranhos às alianças da promessa" (Ef 2.12).

b) Em Rm 11.27, São Paulo cita Is 59.20 s (ver Jr 31.33 s), não para o relacionar com a obra redentora de Cristo, senão para descrever o último dia quando, convertidos finalmente os pagãos, Deus "tirará os pecados" dos judeus. De conformidade com a intuição mais profunda do VT, o Apóstolo concebe aqui a aliança como uma remissão de pecados. A idéia de contrato bilateral cede lugar ao conceito de um dom soberano e gratuito de Deus ao homem pecador. Evidentemente o pensamento paulino se cristaliza: é um fato que a aliança definitivamente gratuita tem-se tornado possível històricamente depois do sacrifício de Jesus Cristo.

c) 2Co 3.14 e Gl 4.24 evidenciam que Israel não comprendeu a gratuidade da aliança descrita pelo VT: fêz de uma aliança de graça (prefigurada por Sara), uma aliança de escravidão (prefigurada por Agar) (ver Gl 4.21-31); deixou-se perniciosamente seduzir pela escravidão e pelas presunções legais. Doravante estendeu-se-lhe "um véu" (2Co 3.16) sôbre o seu destino espiritual, falseou-se-lhe o sentido das Escrituras, não mais entendeu Israel êste documento da aliança gratuita. Nada, na opinião de Paulo, curará sua cegueira, a não ser a conversão a Jesus Cristo, pois sòmente em Jesus Cristo é desvendado o alcance libertador do VT (v. 16-18).

3. Só agora cabe abordar a declaração de Jesus na última ceia com seus discípulos (—> *eucaristia*) (Mc 14.24; Mt 26.28; Lc 22.20; 1Co 11.25). Deixando de lado o exame minucioso dos textos, observemos sumàriamente que:

a) o texto conservado por Paulo (1Co 11. 25), tanto por sua forma como por seu conteúdo, é aparentemente o mais arcaico. Marcos, seguido por Mateus, cita as palavras "derramado a favor de muitos", aludindo provàvelmente a Is 53.12 (ver idêntica expressão em Mc 10.45). Exclusivamente Lucas e Paulo falam de "nova" aliança (eco certo de Jr 31.31-34; compare também Ez 24.8 e Zc 9.11).

b) Conforme Lc 22.29, 37, o "servo sofredor" é quem fala aqui (Is 42.6; 49.8). Com sua "obediência até à morte" (Fp 2.5-11), o servo mártir ganhou o poder de levar os homens ao reino de Deus e de selar entre Deus e nós uma nova aliança.

c) O gesto de Jesus partindo o pão e oferecendo o cálice, entende-se portanto como uma interpretação de seu sacrifício sôbre a cruz. Seu sangue vertido (=sua morte) é o sangue da nova aliança (Ex 24.3-8) que Deus constituiu para a nossa salvação. Como a antiga aliança, a nova é *realizada* sôbre um fato singular, absolutamente único, sôbre a —> *cruz*, e *instituída* em forma de "cerimônia" destinada a renová-la incessantemente para o povo de Deus.

d) Dos textos sinóticos parece depreender-se que Jesus marcara um encontro com seus discípulos no reino iminente (Mc 14.25; Mt 26.29: "até o beber, nôvo, *convosco*, no reino"). Mas no texto de Paulo, trata-se antes de uma cerimônia a renovar, que "anuncia" a volta de Jesus aos cristãos reunidos para esta espera. Todavia, nos sinóticos como em Paulo, a ceia do Senhor reveste o duplo caráter de fundar-se no sacrifício único de Cristo e de constituir o ato próprio de um povo que está a esperar outra —> *ceia*: o banquete messiânico no Reino definitivamente instaurado.

e) Notemos finalmente o sentido da expressão "Nova Aliança" que encontramos em 1Co 11.25; 2Co 3.6; Hb 8.13; 9.15 (ver Jr 31.31). O adjetivo "nova" vem afirmar que Jesus dá cumprimento às alianças do VT e que, em Cristo, estas revestem seu sentido exato, embora limitado no tempo; além disso, significa que a aliança, selada no sangue de Jesus Cristo, participa desde já do —> *Reino de Deus*, onde tôdas as coisas se farão novas.

4. Hb 9.16 considera o testamento (como Gl 3.15) em sentido jurídico grego. A intenção última da comparação visa aqui a validade definitiva do testamento, mas a morte do testador. Depreende-se claramente do texto que, pelo *sangue* derramado nos ritos da velha aliança (Ex 24.3-8; Nm 19.4 ss; Lv 14.5) devemos entender a *morte*. "Sem efusão de sangue não há remissão" (v. 22) significa "sem morte substitutiva não há remissão". Hb 7.23 resume bem todo o pensamento da epístola: "Tem-se tornado Jesus fiador de superior aliança"; *superior*, isto é, de maior eficácia para reconciliar definitivamente o homem com Deus. Esta superioridade é que a epístola estabelece no decorrer de sua argumentação. Não é por si mesma que a Nova Aliança (8.13; 9.15) ganha superioridade, mas por causa da superioridade decisiva e da suficiência absoluta da obra *garantida* por Cristo. Todavia, Hebreus faz também o raciocínio inverso: estabelece a superioridade de Cristo pela superioridade das "promessas" cujo "mediador" é êle (8.6). Eis-nos aqui, mais evidentemente que em parte alguma do NT, em presença de uma cristologia funcional, que define a Cristo pela obra que veio cumprir. Fundado finalmente, como Paulo e os sinóticos, no texto de Jr 31.31 ss, Hebreus insiste no caráter caduco da primeira aliança (8.13): "aquilo que se tornou antiquado e envelhecido, está prestes a desaparecer". Sua caducidade deve-se não à imperfeição intrínseca, mas à excelência da obra de Cristo; a primeira aliança está simplesmente envelhecida e ultrapassada pelos novos acontecimentos. A antiga oblação sacrificial pelos pecados, já foi suprimida, portanto, uma vez que foi cumprida já a remissão em Jesus Cristo (10.18; 9.15, 16; 10.29). Eis porque a aliança, cujo mediador é Cristo, será chamada "eterna" (13.20).

P. BONNARD

AMÉM

Amém é um têrmo hebreu que, freqüentemente usado no culto sinagogal, passou para o NT mantendo-se na língua litúrgica de tôdas as igrejas cristãs. Deriva de um radical que implica a idéia de firmeza, de realidade, originando têrmos diversos e abundantes, tais como: subsistir, crer, verdade, solidez, fidelidade, certeza, fé, e, talvez até Mamon.

Amém significa, portanto: verdade, verdadeiramente, certo, certamente; às vêzes, corresponde simplesmente a "sim" (2Co 1.20). Foi traduzido em grego por uma expressão que, por nossa vez, transformamos em "assim seja", a qual perdeu o matiz de firmeza e verdade, característico do hebraico, chegando a expressar para muitos nada além de uma espécie de voto.

Contudo, o uso do Amém no VT permite afirmar ter êle significado bem maior. Serve para confirmar e apoiar o que acaba de ser proferido. Ao pronunciá-lo, o auditório associa-se às declarações feitas, dando-as por válidas e formulando-as para si, pronto a conformar-se com elas. Assim Benaia responde "amém" às ordens de Davi (1Rs 1.36; Jr 28.6). Amém equivale, pois, a uma assinatura, a uma palavra empenhada, explicando-se assim o seu uso jurídico. O povo responde "amém" aos mandamentos que lhe dita Moisés, compromete-se a cumprí-los, e aceita, de antemão, as conseqüências por êles implicadas (Dt 27.15 ss: 12 vêzes; Ne 5.13; Nm 5.22).

Amém passou também para a linguagem religiosa, a fim de confirmar uma oração e sublinhar o caráter solene de uma doxologia (1Cr 16.36; Ne 8.6; Sl 41.14; 72.19, etc.). A comunidade, por meio de seus "Amém",

declara sua adesão ao louvor de Deus, tomando parte na celebração e invocação do seu Senhor.

Em o NT, Amém desempenha igualmente o papel de responso, tendo seu lugar no culto, conforme o provam os textos da Igreja primitiva (1Co 14.6; Ap 5.14). Encontramo-lo no fim das orações e doxologias, sublinhando a sua importância e verdade (ver Rm 1.25; 9.5; 11.36; 16.27; Gl 1.5; Fp 4.20, etc.). Faz parte dos hinos entoados a Deus, às vêzes, junto com o Aleluia (Ap 19.4). É pronunciado tanto pelo fiel, como pela congregação. Só mais tarde os sacerdotes reservar-se-ão o direito de dizer o Amém.

Em o NT, o Amém conserva seu sentido primitivo: verdadeiro, verídico. Manifesta a certeza de uma igreja que responde confiadamente às promessas de seu Senhor. Na expressão de um comentarista, o "sim" da igreja faz eco ao "sim" de Deus, sendo êste "SIM" o próprio Jesus Cristo, a quem o Apocalipse designa como o testemunha fiel, o Amém, o verdadeiro Amém, o Amém absoluto, talvez aludido a uma declaração do VT (comparar Ap 3.14 e Is 65.16).

Nesta perspectiva devemos interpretar a expressão: "Amém, eu vos digo", introdução de vários discursos do Cristo. Trata-se de uma fórmula solene. Acha-se 30 vêzes em Mateus e 25 em João, que a repete. Mediante ela Jesus de Nazaré afirma desde o início sua autoridade messiânica, tendo-se por aquêle que fala em nome e em lugar de Deus: tem êle todo o direito de assim proceder, porquanto sua palavra é verdadeira e eficiente como a própria palavra do Pai, e, semelhante a esta, compromete e exige resposta. "Amém", amém, eu vos digo..." Eis o soberano que fala, o Filho do Homem, o fiel e verídico intérprete do pensamento de Deus.

R. MARTIN-ACHARD

AMOR

Enquanto o hebreu possuía apenas um verbo principal para expressar os múltiplos matizes do amor (deixando-se ao contexto o encargo de especificar o sentido peculiar), dispunha o grego de três verbos: a) *Eran* (daí *erótico*) designava especialmente o *amor-desejo* do homem pela mulher, bem como o amor-cobiça a qualquer objeto digno de ser possuído (amor do belo, do bem, etc.). Êste amor possessivo foi o principal impulso da vida social moral (amor às virtudes), artística (amor ao belo), filosófica (amor ao verdadeiro) e religiosa (amor aos deuses, à vida eterna, à imortalidade etc.) no mundo greco-romano. b) *Filein* (daí *filantrópico*, etc.) designava o amor desinteressado, que se preocupa com o homem, o amigo, a pátria etc... Êste amor, na opinião grega, ocorria freqüentemente entre os sêres de elite (Antígona, por exemplo), pois nêles a nobreza de coração e a benevolência dominaram as paixões humanas. c) *Agapan*, muito mais raro, menos colorido, usava-se nos dois sentidos anteriores, mormente no segundo. Ora, é significativo que os tradutores do VT preferiram *agapan* para traduzir o correspondente verbo hebraico. Do VT, êste têrmo grego espalhou-se pelo mundo greco-romano. Não há, talvez, nenhuma outra palavra grega que tenha dado ao cristianismo nascente uma fortuna maior.

1. *O amor de Deus pelo homem.* Contràriamente à afirmação vulgar, o VT conhece o amor de Deus pelo homem, com os seguintes matizes principais:

a) O amor de Iavé expressa-se e revela-se especialmente em suas *intervenções históricas* em favor de Israel. É, portanto, um amor ativo que se dirige, antes de tudo, a uma coletividade. "Com amor eterno eu te amei, (Jerusalém)" (Jr 31.3; ver Dt 4.37; 10.15; Sl 41.12). O israelita descobria êste imenso amor especialmente nas grandes liberações de sua movimentada História. Trata-se, pois, de outra coisa além de uma inclinação momentânea (como sucede freqüentemente na mitologia grega). O amor de Iavé se "renova" de geração em geração, pois segue um plano, desígnio eterno.

b) Suas intervenções históricas explicam por si só o ajuntamento de Israel. Iavé cria o povo com um amor *eletivo e criador*. Ninguém o determina em seu objetivo. Êle forma o povo que resolve amar e salvar livremente. "Não vos teve o Senhor afeição, nem vos escolheu, porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois ereis o menor de todos os povos... mas para guardar o juramento que fizera a vossos pais..." (Dt 7.7. Ver também 4.37; 7.8, 13; 10.15; Jr 12.7-9; Is 54.5-8; Os 11.1; Ml 1.2; Is 41.8; 2Cr 20.7).

c) Finalmente e sobretudo, êste amor é *misericordioso*. Salva (socorre, corrige) e perdoa (Dt 23.5; Is 43.25; Sl 86.5; Is 63.9: "pela sua compaixão êle os remiu"; Os 14.4; 11.7-9: "...porque eu sou Deus e não homem"). Neste amor, ao mesmo tempo soberano e misericordioso, Deus revela o que êle é. O livro de Oséias, neste particular, não tem rival no VT. A estas três idéias fundamentais acrescentam-se, evidentemente, outros matizes complementares. Se Iavé ama com predileção seu povo, também ama "os outros povos" (Dt 33.3, texto obscuro); ama Abraão e Israel para que, por meio dêles, seu amor atinja tôdas as nações; se Deus ama gratuita e soberanamente, ama também a justiça e "aquêles que fazem a justiça" (Sl 11.7; 33.5; 37.28; 146.8; Pv 15.9) e, se ama em particular o povo eleito,

ama também individualmente cada um de seus membros (Is 41.8; Ml 1.2; Sl 41.12; Pv 3.12, etc.).

O NT retoma, determina e desenvolve estas três intuições do VT.:

a) O amor de Deus revelou-se num *fato histórico* que realiza plenamente tôdas as libertações particulares outorgadas aos pais: o fato de —> *Jesus Cristo*. Nos Evangelhos sinóticos, esta histórica intervenção de Deus apresenta-se como a vinda do —> *reino de Deus* inaugurado por Jesus. Êste reino — não nos cansemos em repetí-lo — abre um "tempo de misericórdia". Por que agora urge o arrependimento? Precisamente porque acaba de fazer-se possível o arrependimento, porquanto a misericórdia divina tornou-se efetiva no ministério histórico de Jesus (êste é o significado das Bem-aventuranças: —> *Bem-aventurados!*). Paulo mostra êste ato histórico principalmente no evento da cruz e da ressurreição, considerado como global (=cruz e ressurreição estão mùtuamente conexas) e reconhecido como a revelação única e suficiente do amor divino (Rm 5.8; 8.28, 31 ss, etc.). Os escritos joaninos salientam, igualmente, a paixão do Cristo (Jo 3.16, onde o verbo 'deu" significa "entregou à morte"; 1Jo 4.9), porém com insistência *no fato que Deus*, além de ter amado e de continuar amando, *é amor* (1Jo 4.8): certamente não se afirma que o conceito de Deus reduz-se ao amor, valor supremo, mas pelo contrário, que o amor não pode ser conhecido senão mediante a revelação que de si próprio fêz em Jesus Cristo.

b) Êste amor "histórico" de Deus é também *eletivo* e *criador*. Eleição, em primeiro lugar, de Jesus, o Filho único, o "bem-amado" (Mc 12.6). Deus segregou-o e reservou-o para uma missão particular. O amor do Pai para com o Filho constitui a base da cristologia de João: entre aquilo que Deus pensa e decide, e aquilo que Jesus executa, estabelece-se, por obra do amor, uma perfeita correspondência. Porém, não resulta daí qualquer confusão mística entre Pai e Filho, mas uma comunhão pessoal e ativa ao serviço dos homens (Jo 3.35; 5.20; 10.17; 14.31; 17.23-26). Paulo dá maior relêvo à soberania do Deus que elege e vocaciona a quem quiser, para formar sua —> *Igreja* na terra (Rm 9.13, 25): todavia os eleitos são — na expressão sinônima — os amados de Deus (Rm 1.7; Cl 3.12; 2Ts 2.13; Ef 1.4; 2.4).

c) O amor de Deus, històricamente efetivado na pessoa de Jesus Cristo, obra misericórdia e perdão; corresponde, na perspectiva dos sinóticos, à promulgação do "ano de graça"· o Messias recebe autoridade para —> *perdoar* (Mc 2.5, 10; 1.22; 11.28). Jesus perdoa, não porque tenha um bom coração ou porque saiba que Deus sempre perdoa, mas porque cumpre na terra o ministério histórico, próprio da nova derradeira iniciativa de Deus para socorrer o homem. Nas epístolas de Paulo, as menções do amor misericordioso de Deus, embora raras, revestem-se de uma absoluta precisão, pois o Apóstolo tem o dom da expressão original e da fórmula inesquecível. Qualquer leitor observa que, ao falar Paulo da *justificação* do homem por Deus, refere-se, antes de tudo, à obra do divino amor, soberana, gratuita e reconciliadora; nunca, porém, encerra numa definição abstrata, mas nô-la mostra concretamente na —> *cruz* do Cristo. Até no texto de Rm 5.5 (onde, contràriamente à opinião de S. Agostinho, fala do amor de Deus por nós), Paulo relaciona o amor "derramado em nososs corações", com o sacrifício da cruz (5.8), cuja característica essencial foi de haver salvo não apenas os justos, mas os pecadores ("sendo nós ainda pecadores"; ver Ef 2.4). Todavia êste amor de Deus (ou de Cristo = mesmo sentido) é muito mais do que um mero fato objetivo. Realizado no pasado, continua sendo a permanente realidade da qual vive a Igreja, mesmo sem jamais "conhecê-la" plenamente. Conhecer o amor, experimentá-lo em comunhão pessoal, bem como aprendê-lo intelectualmente, eis a "raiz" e o "fundamento" da vida cristã, sua "meta" e "realidade"; pelo amor é que o crente será "colmado de tôda a plenitude de Deus' (Ef 3.18-19). A tal amor dedicam-se algumas das páginas mais emocionantes do quarto evangelho (aliás compendiadas na descrição do 'amor-serviço" em Jo 13).

2. *O amor do homem para com Deus.* Ao amor histórico, eletivo e misericordioso de Deus pelo homem, corresponde, em tôda a Bíblia, o amor do homem para com Deus. A respeito do VT cabem quatro constatações relevantes:

a) O Deus que Israel ama é, antes de tudo, o *Libertador*. Deus não é amado por suas perfeições, mas por suas obras históricas de poderoso auxiliador. O Deus amado do Salmista (Sl 18.2-4) é o "libertador", o "refúgio", o "poderoso salvador" que "liberta dos inimigos". 'Amo o Senhor porque êle ouve a minha voz e as minhas súplicas' (Sl 116.1). Deus é amado "por suas compaixões". Até em textos de escassa sentimentalidade, tais como Dt 6.5, a ordem de amar é precedida pela lembrança das iniciativas de Iavé: amará Israel ao *seu* Deus, isto é, ao Deus que o escolheu e salvou.

b) O amor do homem para com Deus consistirá em servir e obedecer. Quer se trate do povo, de parte do povo, ou do simples indivíduo, nunca seu amor expressa uma efusão, admiração ou mesmo uma aspiração a Deus.

Amar a Deus reduz-se a servir a Deus, a observar, pragmàticamente, seus mandamentos e leis (Dt 10.12 ss; neste texto devem entender-se como sinônimos os verbos: temer, amar, servir, observar; comparar Jr 8.2 onde *amar* é aplicado aos ídolos). Amar a Iavé e guardar seus mandamentos são sinônimos (Êx 20.6; Dt 5.10; 7.9; 11.1; 1Rs 3.3; Dn 9.4; Ne 1.5); sinônimo também, andar nos seus caminhos (Dt 10.12; 11.22; 19.9 etc.).

c) Êste amor-serviço é uma obediência pessoal e total (exclusiva), que compromete tôdas as faculdades do homem. Jamais há confusão entre o homem que ama e o Deus amado. Mobiliza-se o homem inteiro para o serviço-amor, proposto como suprema felicidade e alegria: de todo o seu coração, de tôda a sua alma, e de tôda a sua fôrça (Dt 6.5; 11.13; 30.6, etc. Ver Mt 22.37). Tampouco aparece, no —> *homem,* qualquer princípio espiritual pronto a amar a Deus; o homem *deve* amar: o amor lhe é prescrito. O "coração" não é a sede de sentimentos que se efundem, mas sòmente de vontade que decide.

d) Finalmente, ao falar do amor-serviço, o VT sempre permanece muito sóbrio e humilde; pois não ignora as provações a que incessantemente está êle sujeito, e mesmo constata como freqüentemente a provação termina em confusão para o povo de Deus (Oséias; Dt 13.3 ss: "o Senhor vosso Deus vos prova, para saber se amais o Senhor vosso Deus de todo o vosso coração e de tôda a vossa alma"; ver Jr 2.2 ss). Também sabe o VT que um tal amor, total e indefectível, é e será, forçosamente, uma graça escatológica de Deus: "O Senhor teu Deus circuncidará o teu coração, e o coração de tua descendência, para amares ao Senhor teu Deus de todo o coração e de tôda a alma, para que vivas" (Dt 30.6).

Eis a base do VT, absolutamente indispensável para a justa apreciação dos textos do NT relativos ao nosso amor para com Deus.

a) Pois, para o NT também, o amor constitui a nossa resposta ao amor libertador de Deus. Há, porém, esta particularidade decisiva: que a fé cristã primitiva descobre o divino amor, concretizado na pessoa e na obra de Jesus Cristo. Efetivamente, os sinóticos proclamam-no especialmente revelado no anúncio do reino de Deus (=reino de misericórdia, "ano de graça") e na atividade de Jesus em favor dos pecadores (Lc 7.44 ss; 6.36; 15). Que responda, pois, a esta irrupção do reino, um amor sem limites, um compromisso sem reservas, do homem para com Deus (Mt 6.24 ss; Lc 17.7 ss; Mt 5.29; 10.37 ss; Lc 14.26 ss). Paulo empenha-se em salientar a total dependência do amor humano: êste será apenas a resposta ao amor divino antecedente sendo divina a iniciativa de amar. "Vivo pela fé no Filho de Deus que me amou e a si mesmo se entregou por mim" (Gl 2.20). Os escritos joaninos, mais que qualquer outro, salientam a anterioridade do divino amor (1Jo 3.1; 4.10.11, 17, 19: "nós amamos porque êle nos amou primeiro").

b) O amor cristão primitivo continua sendo como no VT, mais um serviço concreto do que um sentimento ou uma aspiração da alma. É um compromisso voluntário ao serviço de uma nova obediência. Concebe-se o homem como "servo" de um senhor, ou de Deus ou de Mamon (=riquezas). Está na alternativa de escolher (Mt 6.24; Lc 16.13); amar a Deus significa desprezar a Mamon. Não deixa de surprender que os escritos joaninos, tantas vêzes interpretados em sentido místico, sejam os mais veementes em relevar êste caráter de serviço: "êste é o amor de Deus, que guardemos os seus mandamentos" (1Jo 4.20; 5.3; 2Jo 6).

c) O amor cristão é, também, um amor *prescrito.* O homem não ama a Deus espontâneamente. Esta exigência, tornada possível em Jesus Cristo, deve ser-lhe incessantemente lembrada. (Mt 22.37; Mc 12.30, 33; Lc 10.27).

3. *Amor do homem pelo homem.* O VT conhece todos os matizes do amor humano. Poderíamos classificar os textos em três grupos, conforme tratem do amor ao próximo, do amor aos pais, amigos ou correligionários, e do amor sexual. Estas três inclinações expressam-se comumente no VT mediante um único verbo, não faltando casos em que apareçam implicadas umas nas outras. Não cabe, pois, distinguir uma categoria "profana" e outra 'sagrada". Tôda a vida do povo, em suas inúmeras manifestações, é relacionada a Deus e a sua lei, religiosa em todo seu conjunto, sem deixar de ser bem concreta, quotidiana, familiar e conjugal. Esta será, também, a vida dos primeiros cristãos.

O VT bem conhece a idéia do amor ao próximo (Lv 19.17ss: "amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Eu sou Iavé"; ver Zc 8.16 s). Do contexto depreende-se que êste amor é bem diferente de um vulgar sentimento de preferência racial ou de simpatia pessoal. Implica "não cometer a injustiça", não semear calúnias e até "repreender o próximo a fim de não levar por sua causa algum pecado sôbre ti". Depreende-se ainda do contexto que o —> *próximo* é todo membro da comunidade nacional ou religiosa. O amor, porém, não se limita a estas fronteiras, mas é inicialmente nelas que se exercitará. O VT conhece o amor ao inimigo (Ez 23.4) e ao forasteiro: "conheceis o coração do forasteiro, visto que fôstes forasteiros na terra do Egito" (Ex 23.9). Sob a custódia dêste amor, feito de respeito e de ser-

viço, encontraram expressão infinitamente matizada o amor familiar, o amor pátrio (2Sm 1; 1Sm 20.17; 16.21; 18.3) e o amor sexual (Gn 29: os amôres de Jacó; 2Sm 13: a paixão perversa de Amnon por Tamar; sobretudo os Cantares, maravilhoso poema de amor que, antes de aceitar-se como uma alegoria do amor de Deus por seu povo, há de entender-se no seu sentido óbvio e humano). Não encontraremos no VT palavra alguma de desprêzo pelo corpo ou pelo amor sexual em si. Mulher e varão, criados e unidos pelo Criador, formam juntos uma unidade dentro da qual cada um oferece ao outro o que possui de melhor (Gn 2.18-25 —> *Matrimônio*). Se os israelitas necessitaram tantas vêzes ser prevenidos contra as prostitutas estrangeiras, não foi por causa da "impureza" delas, mas por temor às relações idólatras, que ameaçavam contaminar Israel (1Rs 11.1 ss; Ed 9 e 10, evitar não apenas as prostitutas, mas tôda mulher estrangeira, cujo perigo é idêntico).

Aqui também, o NT só poderá ser compreendido à Luz do VT. Jesus assume, por conta própria, os dois mandamentos rabínicos de amar a Deus e ao próximo (Mc 12.28 ss. Mt 22.34 ss; Lc 10.25-27). Melhor do que os rabinos, sublinha a indissolúvel unidade de ambos (Mt 5.31-46; 18.3-35). Tanto no Nôvo como no Antigo Testamento, amar antes de mais nada, significa servir: servir a Deus numa obediência renovada à sua vontade, servir ao próximo mormente na oportunidade de um socorro imediato (Lc 10.29 ss). Mais categórico que os rabinos, Jesus prescreve o amor aos inimigos. Ignoramos donde se lhes originou o ódio dos inimigos, (quiçá de certos salmos?), porém Jesus precisou inculcar em seus ouvintes o amor aos adversários (aparentemente contrincantes em litígios ou demandas, Mt 5.38 ss) e aos inimigos (inimigos do nôvo Israel de Deus, perseguidores, Mt 5.43 ss). Caracteriza-se êste amor como um ato de paciência (não replicar, renunciar a se defender, pondo assim um têrmo à contenda), bem como um ato de *misericórdia* (não fazer acepção de pessoas, socorrer e gratificar a todos com a real munificência, característica da ação histórica de Deus em Jesus Cristo). A divina "perfeição" de um tal amor (Mt 5.48) forma homens capazes de amar, não apenas personalidades excepcionais, mas também pobres e humildes. Será precisamente nos *atos* de amor de seus discípulos que Jesus reconhecerá o reflexo da perfeita misericórdia de Deus (ver texto paralelo de Lc 6.36).

As epístolas lembram a lei do amor (Rm 13.8-10: "quem ama ao próximo tem cumprido a lei", não no sentido de ter-se conseguido uma vida moral superior à prescrita no Decálogo, mas de, amando, ter-se submetido de uma só vez, a tôdas as prescrições do Decálogo. "O cumprimento da lei é o amor"). O mandamento do amor — fato digno de menção! — é lembrado no final das epístolas (p. ex Rm e Gl), como uma decorrência da —> *salvação* de Deus, descrita no corpo da carta, e como "o fruto do Espírito" (Gl 5.22; Rm 15.30). A Lei e o Espírito aliam-se para ordenar e outorgar ao crente o cumprimento do divino mandamento: só mediante o amor torna-se ativa e fecunda a fé do salvo (Gl 5.6). Todavia, as epístolas insistem menos sôbre o amor ao próximo que sôbre o amor fraternal (Gl 5.13; 1Tm 4.9; Cl 1.4; Fm 5). Êste, baseado na solidariedade ativa tanto nas dores como nas alegrias, pertence desde já ao reino de Deus: "nunca perece" (1Co 13.8), ao passo que as outras atividades provisórias do cristão (mesmo a fé e a esperança) acabarão e serão absorvidas pela definitiva irrupção do reino. Enquanto a epístola de Tiago insiste mais no caráter concreto do amor, *lei régia* (2.8) que ensina a repartir seus bens com os necessitados (2.16), a não dizer mal dos irmãos (3.1 ss), dando, asim, vida à fé (2.1 ss; 2.14-26), os escritos joaninos apresentam o amor ao próximo (tomado absolutamente: 1Jo 3.14,18; 4.7,8, 19), e especificamente o amor fraternal (1Jo 2.10; 3.10; 4.20; 3.11, etc.) como a plenitude, o cumprimento e o sêlo autêntico de tôda vida cristã (1Jo 2.10; 4.12). Não obstante a primeira impressão, a epístola I de João deixa a evidência final da preocupação pela vida concreta e comunitária: ela lembra aos cristãos que o amor, tal como Cristo o comprendia, não é uma efusão da alma, nem consiste na perfeição interior, senão no serviço fraternal: "aquêle que ama a Deus, ame também a seu irmão" (1Jo 4.21).

Nesta visão de fé, nesta perspectiva do amor real e gratuito de Deus, revelado em Jesus Cristo, e inspirador de um amor fraternal sumamente "quotidiano", entenderemos o que nos dizem as epístolas a respeito do amor conjugal. O amor conjugal não deve ser absorvido, nem sequer sublimado pelo amir divino, mas deve receber dêle a sua máxima significação e intensidade (Ef 5.25, 28, 33; Cl 3.19). O amor de Cristo à Igreja é caracterizado essencialmente pela total entrega feita por ela, e pelo ardente desejo de vê-la perfeita, gloriosa e sem mácula. Eis o modêlo do perfeito espôso. Ame, pois, o marido a sua espôsa com um amor que se "entrega" e providencie o verdadeiro destino dela (=a glória da espôsa). Então será o amor conjugal, em certa maneira, uma parábola do amor de Cristo.

P. BONNARD

ANDAR

Andar, caminhar, encontram-se na linguagem bíblica mais freqüentemente em sentido figu-

rado do que em sentido próprio. Caminhar, portanto, equivale a *viver* (Sl 23.4 2Co 10.3), *comportar-se, conduzir-se.* A figura da marcha, adequa-se efetivamente para expressar certos aspectos de nossa existência, especialmente religiosa e moral; pois traduz bem a idéia de ter a vida um sentido, uma orientação que nos pode ser dada por Deus, tornando-se êle nosso companheiro de caminho, para nos conduzir e fortalecer. Também diz a Bíblia que Deus caminha, significando sua intervenção no destino e conduta dos homens. Nesta acepção convém distinguir as expressões seguintes:

Ir diante de: diz-se do chefe, do rei escolhido por Deus para encabeçar o povo no combate (Dt 3.8; 1Sm 8.20), e também do anjo do Senhor (Ex 23.23) e até do próprio Iavé (Nm 14.14), verdadeiro chefe de Israel, cuja presença assegura a vitória. Assim também o pastor da parábola vai diante das ovelhas (Jo 10.4) e "ninguém as arerbatará da sua mão" (10.28).

Caminhar no meio de: Moisés suplica ao Senhor (Ex 34.9) e Iavé promete (Lv 26.12) andar no meio de seu povo. Eis outra expressão da presença do Senhor, penhor de vitória para Israel (Ex 34.11; Dt 23.14). Desta maneira também "Aquêle que anda no meio dos sete candeeiros de ouro" (Ap 2.1) é a fôrça da Igreja e o penhor do triunfo para ela.

Da mesma forma, Iavé *anda com* Israel (Ex 33.16; Dt 0.4).

Em tôdas estas locuções, *andar* aparece como um têrmo religioso específico, designando a marcha para o combate na perspectiva da guerra santa. Ver também Mq 4.5, e quem sabe mesmo Is 6.8-9, onde Deus toma as armas contra seu próprio povo.

A marcha od Senhor à frente de Israel impõe a êste, e a cada um de seus filhos, a obrigação de *andar com Deus* (Mq 6.8), de andar *perante a sua face* (Gn 17.1), *na sua presença* (1Rs 8.25) ou simplesmente *perante êle* (Sl 116.9). Estas expressões, aliás mais variadas na versão portuguêsa do que no original, designam uma mesma atitude de piedade obediente. Israel segue a Deus como os soldados ao seu capitão, todos se cuidando na batalha para não perdê-lo de vista, a fim de poderem obedecer ao menor sinal feito por êle. Numa palavra e sem metáforas, tôda a vida do israelita centraliza-se em Iavé. Certamente a religião de Israel não se limitou ao quadro da guerra santa, embora aludam a êle muitos têrmos de seu vocabulário; porém, desde os exórdios, abarcou a vida inteira. Testificam-no suficientemente os textos citados no comêço dêste parágrafo.

Com precisão cada vez mais perfeita, o VT usa a fórmula *andar no caminho* ou *nos caminhos de Iavé* (2Rs 21.22; Dt 10.12), isto é, conforme os preceitos e manadmentos da Lei (Dt 8.6; 28.9). Outras variantes são: *andar nos caminhos da retidão,* ou simplesmente *andar na retidão* (Pv 2.13; 14.2), *na fidelidade* (Is 38.3), na *integridade* (Sl 15.2), *na justiça* (Is 33.15), *na paz* (Ml 2.6), *na sabedoria* (Pv 28.26), *na verdade* (Sl 26.1), *na mentira* (Jr 23.14). O NT fala também em *andar na caridade* (Ef 5.2), *na luz* (Jo 1.7), ou *nas trevas* (Jo 12.13), *no pecado* (Ef 2.2), *na disolução* (1Pe 4.3). Evidentemente êstes têrmos não devem ser interpertados isoladamente como se insinuassem u'a moral independente, porém teològicamente, dentro do conjunto do serviço de Deus.

Como mostram estas citações, o NT utiliza o hebraísmo *andar em.* Encontrâmo-lo especialmente nas epístolas paulinas e nos escritos joaninos. O apóstolo Paulo usa-o mesmo quando não se trata de sujeitar sua vida a determinadas normas, mas de abandonar-se a certas potências, à *carne* ou ao *Espírito* (Rm 8.4; Gl 5.16), à natureza humana (1Co 3.3) ou à vida nova emanada de Cristo ressuscitado (Rm 6.4). Diz-se então preferentemente: *andar conforme,* ou recorre-se a uma construção dativa intraduzível em nossas línguas latinas. Em compensação, encontramos a audaciosa expresão *andar nêle* (=em Cristo Jesus, Cl 2.6). Quer dizer: seja vossa conduta digna de homens que vivem na comunhão de Cristo! Em suma: Vivei como cristãos!

J. BURNIER

ANJO

VT

Um anjo é um "enviado", não importando sua natureza. Embaixadores (Is 37.9), profetas (Is 44.26; Ag 1.13), sacerdotes (Ml 2.7; Ec 5.6) são chamados *anjos,* bem como o precursor do Senhor (Ml 3.1), sem cogitar-se jamais se são homens ou sêres celestes. Aliás, a diferença de natureza entre sêres celestes e terrestres não é muito nítida no VT: nem sempre possuem asas (Gn 28.12), andam sôbre a terra (32.1), unem-se às filhas dos homens (6.2), comem e assemelham-se muito aos homens (18.1 ss, 16; 19.1; Ez 40.4). São superiores a nós na fôrça, conhecimento e inteligência (1Sm 29.9; 2Sm 14.17, 20; 19.27).

1. *Antes do exílio:* a) *Anjos e Terra prometida.* Antes do exílio não há angelologia elaborada. A monolatria iavista relegou os velhos deuses cananeus ao nível dos servidores de Iavé, que preside seu conselho celeste (Jó 1-2; 1Rs 22.19 ss); ei-los submissos e declarando que doravante Iavé possui e dirige, em seu lugar, a terra de Canaã (Js 5.13 ss). Os anjos fazem parte do conselho divino (Gn 32, 1, 2, 28 e Os 12.4-5; Gn 28.12); demonstram

que Iavé está relacionado com êste país e seus moradores.

b) *Anjos e povo eleito.* Portadores da divina Palavra (1Rs 13.18), anjo pestífero (2Sm 24.16s; 2Rs 19.35) ou destruidor (Gn 19.21s), anjo guardião de Elias (1Rs 19.3ss; 2Rs 1.3, 15) ou do fiel (Sl 34.8; 91.11), êles têm por ofício comum a salvaguarda do povo de Israel ou de determinado indivíduo, enquanto êste estiver inscito na aliança divina (p.ex. Gn 24.7).

c) *O anjo do Eterno.* (Fontes iavistas e eloístas do Pentateuco). Certos intérpretes viram nêle a segunda pessoa da Trindade; outros, ao próprio Iavé ou a seu "substituto"; outros, uma simples glosa teológica; e outros, um anjo *primus inter pares;* esta última opinião, não infirmada pela filosofia, tem para si a interpretação dos LXX. Inicialmente, o anjo do Eterno parece caracterizado apenas por ser o veículo das relações de Iavé com o povo eleito, serviço que desempenha de conformidade com o contexto das promessas feitas a Abraão e para a realização da aliança (descendência, herança, libertação do Egito). Depois do exílio, já diferenciado claramente, conservará a mesma atribuição (Zc 3.1 ss). Às vêzes, vêmo-lo mencionado bem arbitràriamente (Jz 6.14 com seu contexto). Excepcionalmente aparece *bem diferenciado de Deus.* (Assim em Nm 22.22 ss: Deus obra desde o céu; seu anjo aparece falando diretamente na terra com um pagão. Ver também Gn 16 e 21). Geralmente, porém, o anjo do Eterno fala e age, *incontestàvelmente, como o próprio Deus* (A respeito, comparar Gn 22.15 ss com Gn 12.1 ss; Êx 20.2). Deus age plenamente através dêle: "nêle está o meu —> *nome*" (Ex 23.21).

Esta alternância de distinção e confusão entre Deus e o seu anjo, nada tendo de sistemático, salienta que: 1.º a santidade de Deus não é profanada nas suas relações com os homens. O antropomorfismo do banquete de Iavé (Gn 18) é atenuado e retificado em Jz 6, onde o anjo recebe um sacrifício (Ler também Êx 19 ss e comparar com At 7.53 e Gl 3.19). Dificilmente pode Deus aparecer na terra e falar com os homens, por causa de sua infinita santidade. Seu *alter ego* o substitui. 2.º Israel, não é lesado, pois a ação do anjo não é inferior à de Deus. 3.º É bem menos perigosa a presença dêste substituto do que a de Deus (Êx 33.2 ss, 20).

O anjo do Eterno prefigura, indiscutìvelmente, o mistério da Encarnação. Além disso, êle é o modo "acidental" da presença e da ação divina no seio de seu povo (—> *Arca*).

Notemos, ainda, que os anjos não são mencionados pelos profetas pré-exílicos nem pelos autores dos textos sacerdotais; pois a missão angélica de enlace entre Deus e os homens reserva-se, desde já, aos profetas inspirados, ao Templo e ao próprio culto.

2. *Depois do exílio.* A angelologia elabora-se paulatinamente depois do exílio, até constituir-se em especulação autônoma. *Ezequiel* recebe a divina revelação em visões ou mediante um anjo (40.2). *Zacarias* necessita de um anjo-intérprete que lhe explique as visões e lhe transmita as respostas de Deus (1.9, 13, etc.). Nos *Apocalipses*, tôdas as revelações divinas são feitas mediante sonhos ou visões, geralmente interpretados por anjos (Dn 7.16; 10.14).

A angelologia se desenvolverá livremente dentro dos seguintes contextos:

a) Deus é único, infinitamente santo e acima do mais alto dos céus. A distância que o separa dos anjos cresce mais e mais. Êstes são humilhados perante êle, pois nêles se pode encontrar o pecado (Jó 4.18; 15.14-15). Os antigos sêres divinos (Sl 9.1; 78.25; 97.7; Gn 6.1 ss) deixam de participar da natureza divina única, e formam doravante uma classe de criaturas intermediárias entre Deus e os homens: êstes são os anjos da versão dos Setenta. São numerosíssimos (Dn 7.10), repartidos em vários coros hierarquizados. Há arcanjos, Gabriel, Miguel, Rafael etc. Deus possui sua côrte de adoradores celestes (Sl 103.20; 148.2).

b) Regra geral, Deus deixa de agir diretamente na terra, sendo substituído por anjos especializados: anjos que curam, anjos que revelam, anjos que intercedem (Jó 33.23), anjos que vigiam (Dn 4.13), julgam (7.10), protetores de determinados indivíduos (Tobit), príncipes de nações (Dn 10.13). O anjo de Israel, por exemplo, o antigo "Anjo do Eterno", passa a chamar-se, doravante, Miguel (Dn 1.1).

3. *Querubins.* Não são anjos. São animais mitológicos (Ez 1), importados dos meios babilônicos, que servem de cavalgadura a Iavé (Sl 18.11), sentinelas que vedam o acesso dos mortais à divindade (Gn 3.24: colocados sôbre a cobertura da arca, Êx 25.20). Vêmo-los ainda exercerem uma função intercessora no lugar santo (Êx 26.1,31).

Mencionemos finalmente outros sêres misteriosos: os *Serafins* (=os ardentes) de Is 6, louvando ao Senhor no seu palácio; os *Ofanns* (=as rodas) que permitem deslocar-se o trono de Deus (Ez 1.15 ss).

A. LELIÈVRE

NT

De modo geral, o NT faz suas as concepções do VT e do judaísmo posterior, em matéria de angelologia. Sem muito especular sôbre a natureza dos anjos, o NT nô-los apresenta

como sêres celestes, pertencentes ao mundo do céu, porém criaturas de Deus e não suscetíveis de qualquer culto ou oração (Cl 2.18; Ap 22.8 s). Usa-os o Senhor para realizar seus desígnios nos céus e na terra, e para auxiliarem os eleitos (Hb 1.14). A aparição angélica é sempre sinal de uma intervenção, direta e decisiva que, arrancando os acontecimentos ao seu curso, toma milagrosamente as coisas em mão. Assim como os anjos no VT foram os instrumentos de Iavé para conduzir Israel, vocacionar servos ou revelar-se aos profetas, agora *tomam parte dos grandes eventos da vida de Jesus Cristo*. Seu papel salienta-se, particularmente, nas narrativas do nascimento (Mt 1.20 ss; 2.13; Lc 1.11 ss e 26 ss; 2.9 ss) e da ressurreição (Mt 28.2 ss Mc 16.5 ss; Lc 24.4 ss, 23; Jo 20.12 ss); bem como nos episódios onde vemos Jesus travando as batalhas decisivas do reino (tentação no deserto, Mt 4.11; Mc 1.13; agonia de Getsemani, Lc 22. 43). Os anjos são como as duas faces, visível e invisível, do drama da salvação. Com sua presença, êles atestam que Deus mesmo está, em Jesus Cristo, travando a luta final, a qual repercute nos céus e na terra. Vêmo-los também, no livro de Atos, demarcando, com suas intervenções, os primeiros passos da Igreja, participando ativamente dos progressos do evangelho e manifestando, assim, a continuidade essencial que une o testemunho dos apóstolos ao ministério terestre de Jesus Cristo (5.19; 8.26; 10.3; 12.7; 27.23; etc.).

O *Apocalipse* atribui-lhes um papel determinante, de um lado na revelação de Patmos e de outro na derradeira luta escatológica como tropas de choque do Filho do Homem (notar a expressão "os seus anjos" de Mt 25.31; 6.53). Os anjos rodeiam o trono; são os agentes executores do último drama cósmico; travam as últimas batalhas lá no céu em apoio às travadas na terra pela Igreja.

Mas, enquanto desempenham um papel ativo durante tôda a história da salvação, anterior e posterior a nós, o NT parece insinuar que o tempo da Igreja marca para os anjos um tempo de silêncio, uma interrupção de seu ministério terrestre. Pois interveio um evento notável, do qual êles não participam, *a encarnação*: êles não possuem um corpo carnal, ficando, portanto, extranhos à humiliação, aos sofrimentos, à morte e à ressurreição de Jesus Cristo. O NT declara os anjos inferiores não sòmente a Cristo (Hb 1.4 ss), mas aos próprios cristãos: *o crente tem uma comunhão com o Senhor, impossível aos anjos* (=o laço do sangue), atestada nos *sacramentos* oferecidos aos homens e não aos anjos (ver 1Pe 1.12; 1Co 6.3). Em Jesus Cristo somos feitos *filhos* do Pai, não passando os anjos de meros *servos* (Jo 15.15). À encarnação de Deus em Jesus Cristo corresponde agora *a descida pessoal e imediata de Deus no Espírito Santo*. Doravante, exclusivamente o Paráclito tem o poder de testemunhar a Jesus Cristo, porquanto é êle o autor da nova criação, que escolhe os nossos corpos para sua morada, que nos é *enviado* pelo Pai (Jo 14.15 ss; At 2.17). Os anjos, outrora mediadores da velha aliança, perdem doravante seu ministério de intermediários entre Deus e nós (Gl 3.19. Note-se também que a primeira intervenção de um anjo foi consecutiva à nossa queda). Situação nova, bem evidente no evangelho de João, em suas cartas, bem como nas epístolas de Paulo. Efetivamente, no caso de Paulo, constatamos que a intervenção guiadora dos anjos é substituída, progressivamente, pela conduta do Espírito Santo: Paulo é detido, impelido, levado, ligado pelo Espírito.

Anjos de Satanás (Mt 25.41; 2Co 12.7; Ap 9.11; 12.7): são as potestades celestes revoltadas, trânsfugas a serviço do —> *Diabo*.

Anjos, autoridades, etc. celestes —> *Autoridades*.

Anjos da Igreja (Ap 2-3): São muitas as interpretações: a) os mensageiros enviados a João pelas aludidas igrejas: b) os bispos e ministros destas igrejas; c) os anjos protetores de cada uma. Preferimos, porém, relacionar a expressão ao contexto de Mt 18.10 (os anjos das crianças) e ver nos "anjos da Igreja" a secreta e invisível realidade da vida cristã escondida em Deus. O apóstolo vê-se como arrebatado ao céu, contemplando, assim, o lado secreto da vida destas igrejas: por "anjos da Igreja" entende João êste aspecto invisível que Deus lhe revelou.

M. BOUTTIER

APÓSTOLO

1. Esta palavra comporta, no NT, dois usos bem diferentes, embora baseados ambos num mesmo conceito radical legado pelo judaísmo, o de mandatário revestido de uma autoridade delegada. Poucas vêzes significa *enviado*, acepção geral que o contexto particulariza em determinados casos (Jo 13.16; Fp 2.25; Hb 3.1; 2Co 8.23). Normalmente, reserva-se para designar um determinado grupo de pessoas, *os enviados do Cristo ressuscitado*. De fato, êste apostolado consta de dois elementos constitutivos: a) ter visto o Ressuscitado (Lc 24.48; Jo 20.21; 1Co 9.1; 15.7); b) ter recebido de Cristo o mandato de testemunhar sua ressurreição e, à luz da ressurreição, a totalidade da pessoa e da obra do Messias (Mt 28.19; Jo 20.21; Rm 1.5; 1Co 1.17). Portanto, nem tôdas as testemunhas da ressurreição são apóstolos; os quinhentos de 1Co 15.6 não o são.

Mas todos os apóstolos foram testemunhas da ressurreição (1Co 15.7). Vale dizer que a vocação apostólica limita-se, no tempo, com as aparições do Ressuscitados, sendo Paulo o último dos Apóstolos (1Co 15.8).

A distinção entre apóstolo e simples enviado é, pois, evidente. A dificuldade surge quando intentamos determinar com precisão quais têm sido os homens integrantes do grupo apostólico, *apóstolos* no sentido restrito. Podemos nomear aqui com certeza apenas os *Doze*: Simão-Pedro, André seu irmão, Tiago e João, filhos de Zebedeu, Filipe, Bartolomeu, Mateus (=Levi em certos textos de Mc e Lc), Tomé, Tiago filho de Alfeu, Simão o Cananeu (o Zelote de Lc), Judas filho de Tiago (Tadeu ou Lebeu em Mt e Mc) e Judas Iscariotes (Mt 10.2-3 e par). Também foram apóstolos Matias (At 1.26) e Paulo (Rm 1.1, etc.).

Houve ainda outros apóstolos? Foram apóstolos Barnabé e os "irmãos do Senhor" (1Co 9.5-6)? Andrônico e Júnias (Rm 16.7)? Tiago o "irmão do Senhor" (Gl 1.19)? Apolo (1Co 4.6, 9)? Silas e Timóteo (1Tm 2.7 comparar com 1Tm 1.1)? A resposta é duas vêzes incerta. Pois, filològicamente não consta que, nos textos alegados, o têrmo *apóstolo* se refere a êstes personagens; e, mesmo na suposição de que a êles se refira, nem por isso consta que êles sejam reconhecidos "apóstolos" no sentido estrito, tôda vez que podiam ser apenas "enviados" de determinada igreja, ou missionários. A melhor maneira de explicar o uso algo flutuante do têrmo (no NT e em textos muito antigos, como o *Didaquê*), está em admitir-se que, reservado originalmente aos Doze e a Paulo, êste tomou maior extensão no transcurso do primeiro período missionário, mas, por causa dos abusos cometidos por falsos doutores, tornou a restringir-se e terminou canonizando-se. Seja como fôr, só podemos conceituar o apostolado cristão através dos Doze e de Paulo, os únicos que sabemos com certeza que foram apóstolos e cuja atividade conhecemos (embora esta atividade, para a maioria dêles, nos apareça apenas coletiva).

2. *O apostolado dos* —> *Doze*. No início de seu ministério na Galiléia, Jesus escolheu os Doze "para estarem com êle e para os *enviar* a pregar" e para exercerem a "autoridade de expulsar demônios" (Mc 3.14-15: note-se o verbo *enviar* (apostellein), radical de "apóstolo"). A eleição dos Doze está intimamente ligada a seu ulterior apostolado, que Jesus Ressurreto confirmará. Ao escolher *doze* homens, ou mais exatamente doze *judeus*, ratifica Jesus a aliança de Deus com as doze tribos de Israel (Mt 19.7 ss). Entre a obra antiga de Deus em Israel e a obra por emprender há perfeita continuidade. Contudo, ao escolher galileus desconhecidos, Jesus acusa a novidade de sua obra; e, chamando a si *os Doze para estarem com êle*, declara que não pretende ficar só, mas quer para si homens que sejam *seus* (Jo 13.1). Onde êle estiver, também estarão os seus. Não espera a cruz nem a ressurreição para associá-los a sua pessoa e obra, não contente em anunciar-lhes sua Palavra e em realizar prodígios à vista dêles, envia-os pregar esta Palavra e a executar êstes portentos. É com êles que celebra a Páscoa e que, celebrando-a, êle a renova. Preferentemente a êles aparece ressuscitado. "Com êles come e bebe, depois que ressurgiu dentre os mortos" (At 10.41), a êles é que confere o Espírito Santo (Jo 20.22). Os Doze não serão apenas as testemunhas autorizadas de Cristo, mas constituirão a base de sua obra na terra: sôbre êles constituirá sua Igreja (—> *Pedro*, em *Nomes Próprios*). São sinais precursores do fim dos tempos (Ap 21.12), e desde já são garantias da fidelidade de Deus às suas promessas. O mesmo Cristo, que durante seu ministério terestre os queria consigo, promete estar com êles até à consumação dos séculos (Mt 28.20). Além de pregadores autorizados, serão os Doze, pessoalmente, um elemento constitutivo da mensagem evangélica (ver 1Co 15. 1-7); serão sinais da fidelidade de Deus às promessas, anunciando o evangelho primeiramente aos judeus, logo aos samaritanos (=judeus cismáticos) e finalmente aos pagãos (ver At 1.8; Gl 2.9; Mt 28.19).

3. *O apostolado de* —> *Paulo*. À diferença do apostolado dos Doze, o de Paulo surgiu quando já existia a Igreja, congregada em tôrno dos Doze, seu fundamento. O caráter extraordinário da aparição do Ressuscitado a Paulo (At 9) muito depois das aparições aos Doze e fora do país da Promessa, mostra que o marco judeu rompeu-se: Paulo será essencialmente o apóstolo dos gentios (Gl 2.9), levará aos não judeus a salvação confiada à comunidade renovada, ao nôvo Israel formado pela Igreja judaico-cristã de Jerusalém. Terá pois que entrar na Igreja, receber o batismo e, não obstante a vocação direta ouvida dos lábios do Ressuscitado, terá que receber *por tradição* a catequese primitiva (1Co 11.23-26; 15.1-7). Terá por objetivo específico de seu apostolado, explicar em terras pagãs o poder do evangelho. A atividade evangelizadora dos Doze vai-se irradiando desde o centro, Jerusalém, para a periferia, os pagãos. A evangelização de Paulo, pelo contrário, embora destinada também aos judeus preferentemente, chocar-se-á contra a incredulidade dêstes. Paulo intentará, pois, a convicção de atingir finalmente, mediante êste desvio, a conversão de todos os judeus (Rm 11.32.35). Êste apostolado específico torna

Paulo essencialmente missionário, fundador de igrejas, doutor da universalidade da mensagem cristã.

4. *Unidade e unicidade do apostolado.* Embora distintos, o apostolado dos Doze e o de Paulo estão unidos. Os Doze e Paulo reconhecem-se mùtuamente (Gl 2.7-10), testemunhando assim a unidade da Igreja, composta de judeus e pagãos. Fica doravante constituída para o porvir a referência central de tôda a vida e de tôda a pregação da Igreja. A Igreja está edificada sôbre o fundamento dos apóstolos (e dos —> *profetas*) (Ef 2.20). A apostolicidade será o critério usado pela Igreja ulterior para reconhecer os escritos canônicos dignos de exercer perene autoridade sôbre ela. Critério que não implica porém a idéia de uma autoridade servil literal ou mecânica. Os apóstolos receberam o Espírito Santo a Igreja comprende e aceita o depoimento apostólico em virtude exclusivamente do Espírito Santo. Todavia é pelo testemunho dos *apóstolos* que Cristo quer manifestar-se ao mundo confirmando a pregação dos seus enviados com o poder de seu Espírito. Neste sentido os Doze são "os dispenseiros dos mistérios de Deus" (1Co 4.1) e a apostolicidade (=a conformidade aos apóstolos num sentido que êste Vocabulário não pode abordar) a conformidade ao que foram e disseram os apóstolos será uma das notas essenciais da Igreja de Cristo pois Cristo comprometeu-se a estar com êles até a consumação do século" (Mt 28.20).

J.-L. LEUBA

ARCA

Conforme uma descrição tardia de Ex 25 e 37 a Arca era um cofre paralelipédico de 125 × 75 × 75 cm. Comprendia "varais... para se levar por meio dêles a arca" dois querubins de asas estendidas (—> *Anjo* VT), uma cobertura chamada propiciatório e uma cortina protetora; no seu interior conservavam-se as duas tábuas da Lei (ver também Hb 9.3 ss).

1. *A arca era o lugar "institucional" da divina presença.* Onde se achava a Arca aí Deus estava presente, no meio de seu povo, sendo por meio dela, Emanuel (=Deus conosco). Tão real era sua presença, e tão concreta que, ao aproximar-se da Arca, o fiel aproximava-se do próprio Iavé (1Sm 1.19, 22; 2.18; 3.3; 7.6; 2Sm 7.18; Ex 25.30). Nem bem enxergavam a Arca, os Israelitas exclamavam: "Deus!" (1Sm 4.6-7; Nm 10.33 s; Sl 68, 34). Certos críticos conjecturam que havia dentro da Arca ou sôbre ela, uma representação visível de Deus (pedra, estátua, serafim), possivelmente chamada "Face-de-Deus" (ver Nm 12.8; Sl 27.4; Ex 33.14 s).

Nunca duvidou-se desta presença divina na Arca antes do exílio. O fato aparece de maneira especialmente notável no relato da captura da Arca pelos filisteus: ausente a Arca, Deus emigrou com ela, abandonando Israel. Daí a tragédia sem par desta derrota (1Sm 4.18-22; Sl 78.60 ss). Uma das fontes literárias do Pentateuco descreve, na verdade, a presença de Deus na Arca como intermitente: Deus desce quando é aí consultado (Ex 33.9-11). No entanto, textos sacerdotais, bem posteriores a esta fonte, asseveram que Deus "habita" no meio de Israel pela instrumentalidade da Arca.

A Arca é declarada "trono de Deus" (1Sm 4.4), "estrado de seus pés" (1Cr 28.2); convergem os textos para garantir que a Arca é o lugar único, escolhido por Deus no Sinai, para revelar sua perpétua presença entre os seus (Ex 29.42 ss).

2. *A Arca é o instrumento do poder divino.* Mediante a Arca demonstra Deus o seu poder. A Arca transborda dêste poder que se manifesta em favor da salvação do povo da aliança. Providência psicológica, confortadora e assustadora! Quer exercendo-se no Jordão (Js 3), quer manifestando-se sôbre Dagom ou sôbre a corporação dos Filisteus; ora dirigindo as vacas (1Sm 5-6), ora matando, ora cumulando de bens (1Sm 6.19; 2Sm 6.6, 7, 12). Porém mantém-se na liberdade de suspender o exercício de seu poder quando é ultrajado pelos pecados de seu povo: assim não ajuda o Israel contra os filisteus, nem sequer para que a Arca não lhes seja arrebatada (1Sm 4.11; 5.1).

a) *Ofício régio da arca.* Presença concreta do Rei divino, a Arca guia Israel através do deserto (Nm 10.33-36; Is 3.3-4), combate no meio do povo, e salva-o de todos os seus inimigos (2Sm 11.11; Js 6). A Arca torna-se como o paladino das —> *guerras* de Israel, merecendo ser chamada "Iavé dos exércitos" (2Sm 6.2). Terminada a conquista da terra prometida, Salomão instalará a Arca dentro do Santo dos Santos de seu Templo (1Rs 8.6). A vedeta das procissões mencionadas pelos Salmos de entronização de Iavé (24; 47; 68) não podia ser outra senão a Arca. Ainda que ignoremos muitos pormenores dêstes desfiles litúrgicos, podemos pelo menos considerá-los como a lembrança e a atualização do régio ofício reservado à Arca durante todo o período prémonárquico.

b) *Ofício profético da Arca.* Deus repousa sôbre a Arca, daí é que fala a Moisés, revelando-se-lhe e comunicando-lhe sua vontade. Chama-se Arca da aliança, ou Arca do testemunho, pois contém as duas tábuas da —> *Lei* e precisamente para recebê-las foi feita em forma de cofre (Dt 10.1-8).

c) *Ofício sacerdotal da Arca.* Finalmente, a Arca é o lugar de encontro entre Deus e seu povo (Ex 25.22); aí faz-se Deus acessível a Israel. Mas êste encontro não é natural, evidentemente. Não é possível Deus viver no meio de um povo pecador, nem êste aproximar-se, ou enxergar pelo menos, a Arca sacrosanta, sem precauções especiais: cortina, ritos de embalagem do cofre, custódia exclusivamente confiada ao Sumo Sacerdote, serviço sujeito a determinadas condições (Lv 10.1-2; Nm 16. 35, 46).

A cobertura ou tampa da Arca desempenhava um papel fundamental na —> *festa* anual das expiações. Nossas versões dão-lhes o nome de "propiciatório" (Rm 3.25; Hb 9.5). A raiz hebraica desta palavra significa "cobrir". O Sumo Sacerdote *cobre* esta tampa com sete aspersões de sangue. Com êste rito, cobre ante Deus os pecados de Israel, oferecendo-lhe o —> *sangue* (=a vida) da vítima (Ver Lv 16).

3. *Desaparição da Arca.* Ignoramos quando e porquê desapareceu a Arca. A despeito da menção tardia de 2Cr 35.3, a desaparição deve ter ocorrido o mais tardar, sob o reinado de Josias. Jeremias fala de sua destruição como um acontecimento tristíssimo, ainda fresco nas memórias (Jr 3.16). Durante o tempo de conversão geral, prelúdio da era messiânica, não se confecciona outra Arca. Jerusalém, a cidade santa, substitui-na, tornando-se o trono de Deus em meio de seu povo (Jr 17; ver Ap 22.3-4).

4. *A Arca nos sistemas teológicos ulteriores.*

a) Uma tradição apócrifa informa que Jeremias escondeu a Arca numa caverna do Monte Nebo, quando da destruição de Jerusalém. e profetiza que ela reaparecerá no final dos tempos (2Mac 2.1-8; ver Ap 11.19).

b) A corrente espiritualista formula votos para que o coração do crente seja êste cofre que guarda as tábuas da Lei (Jr 31.33-34).

c) O Santo dos Santos do segundo templo permanecerá vazio. Todo o templo passa a ser o lugar da divina presença, a "Casa de Deus", edificada no meio do povo. Preciso é, porém, atenuar o realismo desta fórmula cara aos Salmos tardios e às crônicas. A partir dela, originam-se duas correntes: 1.º O judaísmo posterior à destruição definitiva do templo (ano 70 d.C.) chama "arca" ao tabernáculo das sinagogas onde se guardam os rolos do Torá; 2.º Jesus Cristo toma o lugar do templo e da Arca (Jo 2.21), sendo doravante o único lugar da divina presença e o instrumento do poder de Deus para salvar o mundo (Cl 1.19 s; 2.9). Na qualidade de Cristo, Jesus é doravante o Rei, o Profeta e o Sacerdote. Rm 3.25, comparando-o ao propiciatório da Arca, lembra que nêle tem sido feita a única aspersão que purifica os pecados do mundo inteiro.

A —> *Igreja,* corpo de Cristo, é presentemente para o mundo o que a Arca era para Israel (Ef 2.20-22).

A. LELIÈVRE

ARRAS

Por duas vêzes fala Paulo das *arras* do Espírito, lançando mão de um têrmo comercial e jurídico de origem semítica para expressar uma realidade altamente espiritual. As *arras,* (penhor, aval ou garantia) são um sinal antecipado, uma parte adiantada da totalidade que se entregará posteriormente. Ler a respeito Gn 38.17-20.

Escrevendo aos coríntios (2Co 1.18-22), lembra Paulo a fidelidade de Deus, que realizou tôdas as promessas na pessoa de Jesus Cristo. A seguir declara: "aquêle que nos confirma convosco em Cristo, e nos ungiu, é Deus, Deus que imprimiu em nós o seu sêlo e colocou em nossos corações as arras do Espírito". Escrevendo mais tarde aos Efésios, o apóstolo dá relêvo especial ao fato de êles terem crido em Cristo e recebido, portanto, "o sêlo do Espírito Santo da promessa, o qual é o penhor da nossa herança" (Ef 1.14).

Acham-se os crentes numa situação singular: por sua morte e ressurreição, Cristo libertou-os do pecado, conferindo-lhes o poder de não mais pecar. O Espírito fêz-se ativo e operante nêles, instaurando a aproximação dos últimos tempos (como em At 2). Contudo, ainda não está transformada a totalidade do ser humano, mesmo regenerado. Apenas temos, já agora, a *garantia* da plena transformação futura: pois o Espírito Santo constitui as arras, o sinal antecipado da plenitude que culminará no dia da ressurreição dos crentes; então, eliminados definitivamente o pecado e a morte, Cristo deixando de ser o Senhor invisível, reinará à vista de todos.

Tal é o objeto da esperança cristã.

Notemos ainda que, em vez de *arras,* encontramos mencionadas (Rm 8.23) as "primícias" do Espírito. No capítulo 8 de Romanos, Paulo explica como se realiza a vitória do Espírito. Existe (fruto da libertação obrada por Cristo), uma nova humanidade que pertence ao Espírito; esta vive num mundo onde, mesmo vencido, o pecado permanece ativo. Só conseguirá a plena liberdade de filhos de Deus o dia em que a corrupção será aniquilada. Por enquanto sofre; sofrimento não comparável, porém, com a glória vindoura. Tôda a criação está na expectativa dêsse dia, mòrmente os homens. "Também nós, que temos as *primícias* do Espírito, gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção de nosso corpo. Porque na esperança fomos salvos". As primícias, os pri-

meiros frutos, anunciam a colheita próxima. As arras, o penhor, as primícias do Espírito em nossos corações garantem a próxima espiritualização de todo o nosso ser interior.

M. CARREZ.

ARREPENDIMENTO

O têrmo grego significa, literalmente: pensar depois, refletir após, *mudar de parecer,* e, portanto, lamentar, arrepender-se, converter-se. Caracteriza pois, não tanto um estado no qual desejamos permanecer, comprazer-nos ou desesperar-nos, quanto a passagem de um estado a outro. O arrependimento bíblico não é uma noção estática mas dinâmica.

1. *As duas faces do arrependimento.* A noção bíblica de arrependimento comporta dois aspectos, um negativo e outro positivo; o negatívo, aliás, sòmente existe em função do positivo.

O lado negativo do arrependimento corresponde ao passado e supõe a constatação de uma situação anormal, de um caminho errado ou de um estado pecaminoso. Aquêle que se arrepende reconhece de início que errou o caminho. Lamenta e admite o seu êrro, detesta o seu pecado.

O lado positivo orienta-se para o porvir, e abre ao pecador um caminho nôvo, para o qual lhe será possível dirigir seus passos ao preço exclusivo de uma conversão, isto é, de um retôrno. Pois converter-se equivale, para quem reconhece o êrro cometido e os perigos de uma falsa situação, a entrar, por um movimento de todo o ser, numa situação nova e justa.

O arrependimento comporta, portanto, além da confissão e do abandono do pecado, a determinação e o início de uma vida nova. Assim situa-se o convertido entre o pecado e a salvação.

Erraria, pois, gravemente, quem confinasse o arrependimento aos exclusivos limites negativos, vendo apenas o remorso, a lástima, o estéril ruminar das faltas passadas; porquanto nenhuma destas coisas é capaz de dar vida e libertação. Seria ficar imóvel no ponto de saída, — pois, embora necessário, êste primeiro aspecto há de ser transitório. Não se vive no arrependimento, no remorso, no pesar ou no desespêro; nestes sentimentos não se permanece; porém, se é necessário entrarmos nêles, aí devemos ficar transitòriamente, para logo sairmos de maneira decidida, pois não se trata apenas de lamentar os nossos erros e suas conseqüências, mas principalmente de sairmos de nossa condição pecadora.

Assim se explica porque, via de regra, o têrmo arrependimento é acompanhado na Bíblia por outro têrmo ou expressão, salientando que um arrependimento, segundo Deus, desemboca sempre na salvação, mediante a conversão. "A tristeza segundo Deus, produz arrependimento para a salvação e desta salvação ninguém jamais se arrependerá" (2Co 7.10; ver Lc 13.3; 15.7). O arrependimento está ligado à conversão (At 3.19; 26.20), bem como o arrependimento está ligado ao perdão (Mc 1.4; Lc 17.3; 24.47; At 2.38; 5.31; 8.22), à fé (At 20.21), ao conhecimento da verdade (2Tm 2. 25), à cura (Mc 6.12-13), à vida nova (Mt 3.8; At 11.18; Hb 6.1; Ap 2.5; 16.19).

2. *Arrependimento e reino dos céus.* O arrependimento, situando-se na transição de uma condição para outra, denota um momento de tensão entre duas realidades irreconciliáveis entre si. É precisamente neste ponto, em que se encara o reino de Deus e os reinos dêste mundo, que o arrependimento e a conversão devem ser colocados.

O lugar que ocupa a pregação de João Batista, no limiar do NT (pregação essencialmente baseada no arrependimento), não deixa de ser, neste aspecto, muito característico. João lança mão do velho apêlo dos profetas: "arrependei-vos e voltai para o Senhor, convertei-vos ao Senhor." Êste apêlo ressoa aqui mais categórico do que nunca, com uma tonalidade mais aguda, e uma premência mais urgente. A razão é que seu apêlo se situa nos confins de um nôvo mundo, na iminência do reino que vem, e sob a pressão de acontecimentos de alcance escatológico. João se encontra no ponto extremo de encontro entre dois mundos. Portanto, a única atitude exigida, a única oportuna, é o arrependimento, isto é, uma disposição à humildade (expressa formalmente mediante a recepção do —> *batismo*) implicando uma renúncia aos poderes do mundo velho e na espera de um mundo nôvo. Destarte, o pecador é chamado a voltar-se para Deus, uma vez que Deus se volta para o homem (voltar-se = converte-se).

3. *As causas do arrependimento.* Na perspectiva bíblica, o arrependimento não nasce necessàriamente da falta cometida; a gravidade do pecado jamais origina, por si só, o remorso e a abominação do mal. O pecador não reconhece que anda por caminhos errados e não converte os seus passos se não fôr coagido por um apêlo ou uma revelação escatológica. Pois é a proximidade do reino que, simultâneamente, julga uma situação e outorga uma promessa, causando, assim, o arrependimento. "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus" (Mt 3.2).

O arrependimento é, pois, o objeto de um chamado exterior, de uma pregação (Mt 12.41 par; Mc 1.4-15 par; 6.12; Lc 5.32; 24.47; At 2.38; 3.19; 17.30; 20.21; 26.20), de um mandamento, de um preceito, porquanto a imi-

nência do reino não dá lugar a mais tergiversações e dilações: arrependei-vos! (At 8.22; Ap 2.5, etc.).

Pode, contudo, ser provocado pela mera manifestação dos fatos que testemunham a vinda do reino (Lc 5.8).

O arrependimento é, pois, um dom de Deus. O sinal de uma graça já ativa, embora ainda exterior. O impulso do Espírito Santo que, mesmo ainda não habitando no pecador, já o pressiona e impele, o ilumina com fulgores reveladores das trevas, e o conduz finalmente à salvação. Assim, o arrependimento, longe de ser uma exigência tirânica de Deus, é antes um fruto do seu amor. "Desprezas porventura a riqueza da bondade, da tolerância e longanimidade divinas, ignorando que a bondade de Deus é que te conduz ao arrependimento?" (Rm 2.4).

4. *Arrependimento e pecado.* Se o arrependimento não é devido, primordialmente, à autoacusação ou introspecção escrupulosa, segue-se que tampouco está relacionado, necessàriamente, com pecados exteriores, manifestos ou abertamente denunciados pela ética corrente. A graça, por certo, opera sempre sôbre um enfêrmo, embora êste enfêrmo possa aparentemente sentir-se bem, e ser um homem honesto e irrepreensível quanto a lei. Também neste ponto, a pregação de João, o Batista, mostra-se bem reveladora. Pois ela não se dirige apenas aos pecadores notórios, mas também aos fariseus e saduceus. Todo o poder do Espírito Santo e a revelação tôda do divino amor são necessários para convencer o homem de pecado. Por êste motivo é que a pregação do arrependimento e da conversão, a despeito de seu rigor impiedoso, sempre carece de qualquer motivação ou forma legalista: nunca conduz a uma idéia de salvação pelas obras, mas a uma alegre aceitação da graça. Uma tal pregação nos obriga a considerar o pecado como uma realidade muito séria, porque nos faz levar mais a sério o próprio Deus. O desespêro que o conhecimento da culpa podia gerar fica assim vencido, no arrependimento, pela confiança na misericórdia de um Deus que condena para salvar. A tristeza do mundo causa a morte, enquanto "a tristeza segundo Deus produz arrependimento para a salvação" (2Co 7.10).

O apêlo que, em todo o curso da História da salvação, incita os homens a reconhecerem seus pecados e a afastarem-se dêles, não deve, portanto, ser entendido e interpretado como uma lei de condenação irrevogável, desde que em Jesus Cristo êle vem a ser um evangelho, uma boa nova.

Em conseqüência, o pecador arrependido, sôbre quem, desde já, pesa a graça do perdão, esforça-se-á por manifestar sua gratidão testemunhando que, à luz do Evangelho, tôdas as coisas têm-se feito novas (2Co 5.17). Conformar-se-á doravante às exigências do reino, produzindo frutos dignos de penitência (Mt 3.8) e manifestando, através de suas obras, que todo dom de Deus pede, em retôrno, a obediência do homem.

5. *O arrependimento de Deus.* A criatura não é a única sujeita a arrependimento. Muitos textos da Bíblia nos mostram o arrependimento no próprio Deus (Ex 32.14; Jr 26.13; Jn 4.2, etc). Folga dizer que o têrmo aqui usado é quase sempre, diferente do têrmo que define o arrependimento humano, devendo-se entender a conversão de Deus de um modo radicalmente diferente da conversão do pecador que lamenta seu êrro. Se Deus se arrepende do mal que tinha pensado fazer (ou, Jr 18.10, do bem que tinha projetado), denota isso que Iavé não é o Deus dos filósofos, prisioneiro de sua eterna imobilidade e imutabilidade, mas o —> *Deus* vivo e pessoal, sempre atento ao comportamento de seus filhos, sempre propenso a renunciar amorosamente às suas justas sanções, a favor de quem se arrepender. Pois Deus não deseja a morte do pecador, mas sua conversão e sua vida (Ez 33.11).

J.-PH. RAMSEYER

ASCENSÃO

Êste têrmo, talvez inadequado, serve hoje em dia para designar a "subida" aos céus do Cristo ressuscitado. O terceiro Evangelho e os Atos dos Apóstolos são os únicos documentos do NT que mencionam explìcitamente êste fato. Em Lc 24.50-53, lê-se que o Cristo ressuscitado "apartou-se" de seus discípulos, enquanto os abençoava (uma versão menos fundada do versículo 51 aduz que êle "foi elevado ao céu"). O contexto indica aqui que esta separação produziu-se no mesmo dia da ressurreição de Jesus. Em At 1.2 trata-se de um "arrebatamento" de Jesus ao céu e o vers. 3 precisa que aconteceu quarenta dias após a ressurreição de Jesus, período no qual Jesus "apareceu vivo" a seus discípulos e falou-lhes acêrca "das cousas concernentes ao Reino de Deus". Em At 1.9 enfim, lê-se que o ressurreto "foi elevado", enquanto os discípulos o olhavam e que "uma nuvem o encobriu de seus olhos".

Analisando os três textos supra, forçosas são certas observações, que podem ser resumidas da seguinte maneira: 1. Os têrmos gregos empregados para descrever a ascensão do ressuscitado, apresentam êste evento como um "arrebatamento" (verbos na passiva, pressupondo que Deus é o sujeito da ação) antes que uma "ascensão". O Cristo não escala os diversos céus que o separam da divindade, para acabar, enfim, na luz supra-terrestre, como se observa

no mito conhecido por muitas religiões quanto à elevação das almas (e, em certos evangelhos apócrifos, a respeito de Jesus). O que é arrebatado *possui já* — ainda que sob formas variadas, conforme os textos — a glória da vida; é o ressuscitado que é arrebatado à vista de seus discípulos. — 2. Recolocado no contexto do NT, o tema da ascensão aparece como nitidamente secundário, em relação ao da ressurreição-exaltação de Jesus. Efetivamente, os mais antigos textos do NT, se fazem finca-pé constantemente sôbre a idéia da glória do ressuscitado, "sentado" à direita de Deus, não relacionam esta afirmação com o fato da ascensão. (Ver p.ex. 1Ts 1.10; 4.16; 2Ts 1.7; 1Co 4.5; Rm 8.34; 1Co 15.4, onde se trata de aparições do ressuscitado; Cl 1.18-20; Ef 1.3, 10, 20; Fp 2.9 ss; 3.20; 2Tm 2.8; 4.18, etc.). Em suma, o fato da ascensão não aparece explìcitamente nem nas epístolas paulinas, ou deutero-paulinas, nem nas católicas (exceto 1Pe 3.22), nem no Apocalipse, nem no primeiro Evangelho. Enuncia-se em Mc 16.19, que é um texto tardio, acrescentado posteriormente ao segundo Evangelho e que, ademais, não diz outra coisa sôbre o assunto que o dito por Lucas e Atos; e em Jo 20.17 onde, bem como em Lc 24.50-53, a ascensão produz-se logo após a ressurreição. — 3. Vê-se que o tema da ascensão em si, posterior ao da ressurreição-exaltação de Jesus, não foi, no princípio, solidário com o das aparições durante quarenta dias (comparar At 1.3, 9; Jo 20.17; Jo 21.1).

Porém, se o fato da ascensão, quanto a evento devidamente constatado, é parcimoniosa e tardiamente atestado no NT, a realidade desta ascensão é muito mais amplamente testemunhada. Trata-se então de afirmações teológicas, sem caráter narrativo ou documentário, que podem ser classificadas em dois grupos principais.

No primeiro, classificamos Ef 4.10 ("aquêle que desceu é também o mesmo que subiu acima de todos os céus, para encher tôdas as coisas"). Depois, o hino litúrgico de 1Tm 3.16 sôbre o "arrebatamento em glória" de Jesus. Em seguida, três textos da Epístola aos Hebreus (4.14; 6.19 s; 9.24), onde a ascensão é comparada à entrada do Sumo Sacerdote da antiga aliança no Santo dos Santos. Finalmente, 1Pe 3.22 sôbre Jesus Cristo "que foi ao céu" e a quem os anjos, as autoridades e as potestades ficaram subordinados. A respeito destas atestações teológicas, mais do que narrativas da Ascensão, nota-se: a) a subordinação do tema da ascensão ao da ressurreição; b) o vínculo, seguidamente sublinhado, entre a cruz e a ascensão; esta última tem seu significado no fato de ser o crucificado, ou seja, o homem Jesus, quem entrou na glória celeste; c) o fato de a ascensão não ser jamais apresentada como o final da obra de Cristo, pôsto que êle foi elevado para interceder junto ao Pai, reinar sôbre tôda criatura, enviar o Espírito aos seus, voltar finalmente para a terra, no último dia.

Num segundo grupo de textos teológicos sôbre a ascensão, mister seria classificar tôdas as menções da "sessão" do Cristo à destra de Deus. Como já dissemos, êste último tema, mais freqüentemente tratado junto com o da ascensão, pertence primordialmente ao da ressurreição de Jesus (—> *Direita*).

P. BONNARD

AUTORIDADES

1. Muitos e importantes textos paulinos contêm as palavras "autoridades", "potestades", "potências", "poderes", "tronos", "principados", no sentido específico de entes invisíveis aparentados aos —> *anjos* e às fôrças satânicas (—> *Diabo*). A estas palavras convém relacionarmos outras que freqüentemente as acompanham, tais como "príncipes dêste século', "elementos", "alturas", "profundidades", "o que está nos céus", "o que está debaixo da terra". "Autoridades" designa, primeiramente, o poder confiado a alguém e por êle exercido e, a seguir, as pessoas revestidas dêsse poder. Como veio ela a significar os sêres específicos que menciona Paulo e já, antes dêle, o judaísmo contemporâneo do cristianismo nascente?

2. a) Os demais escritos neo-testamentários empregam, geralmente, os têrmos "autoridades", "poderio" e "poder" em seu sentido profano, mencionando o *poder* terrestre dos chefes civís e militares (Mt 8.9; Lc 20.20; 23.7; At 9.14; 26.10-12) e estendendo o têrmo aos *próprios chefes*, como costumamos fazer em nossas línguas latinas (Lc 12.11; Tt 3.1).

b) Atos 1.8 diz respeito à autoridade com a qual *Deus* "determina os tempos e momentos" em vista da instauração do reino. Jd 8 e 2Pe 2.10 profetizam o castigo dos que se têm oposto ao "govêrno" de Deus. Os evangelhos sinópticos atribuem a autoridade divina absoluta a Jesus, manifestando-se esta através das palavras (Mc 1.22; Mt 7.29) e das obras (Mc 2.10; Mt 21.23) do Nazareno. Ao Ressuscitado especificamente reconhecem a plenitude da autoridade divina (Mt 28.18: "tôda a autoridade me foi dada no céu e na terra", ver Mt 11.27). Em sentido restrito, esta autoridade divina delega-se aos apóstolos (2Co 10.8; 13.10). Muitos outros sêres aparecem, no Apocalipse, revestidos desta autoridade (Ap 2.26; 6.8; 11.6; 13.7; 14.18; 18.1).

c) No plano terrestre chamam-se "autoridade", "poderio", as pessoas encarregadas delas e, destarte recebem estas denominações, também os servos imediatos de Deus no mundo

invisível e os instrumentos diretos de sua autoridade. Êste uso terminológico é levado ainda mais longe, no plano celestial, chegando a designar lògicamente os próprios *sêres* invisíveis. Em virtude desta mesma lógica, outros têrmos também revestirão um sentido pessoal, como "poderes", "senhorios", "tronos", etc. É bom lembrar, a êste propósito, as personificações dos atributos e funções divinas praticadas pelo judaísmo (=as "hipóstases"). O dificílimo texto de 1Co 11.10 que fala da "autoridade que, por causa dos anjos, a mulher deve trazer na cabeça" (tradução da sinodal francêsa e de muitas outras versões), encontra quiçá sua explicação nesta tendência a concretizar a autoridade divina, amparo contra qualquer outra autoridade. Explicação válida também para o "govêrno" de Jd 8.

d) Pois o Diabo também exerce uma autoridade. Pretende dispor dos reinos terrestres: "Dar-te-ei tôda esta autoridade" (Lc 4.6). Fala-se em Lc 22.53 do "poder das trevas"; em Ef 2.2 do príncipe da potestade do ar" e no Ap 13.2 do "dragão que deu à besta o seu poder, o seu trono e grande autoridade". Caracteriza-se Paulo pelo emprêgo intencional desta terminologia para designar os sêres invisíveis, ratificando assim que o poder e autoridade — de Deus ou do Diabo — podem encarnar-se em sêres reais, assim como a autoridade empírica que designa o poder exercido pode designar também a pessoa que o exerce.

e) Constatemos que as mesmas expressões designam o poder, a autoridade e o trono de *Deus*, e também o poder, a autoridade e o trono do *Diabo*, resultando não poucas vêzes difícil reconhecermos se, em determinado contexto, suas personificações são boas ou más. O caráter impreciso e vago que manifestam tais potências tem sido explicado na teologia judaica pela doutrina da queda dos anjos.

3. De qualquer maneira, a crença relativa às "autoridades" e "potências" descansa na idéia que, *sob a máscara dos fenômenos visíveis*, estão agindo sêres invisíveis, bons ou maus. Portanto, os "elementos" de que fala Gl 4.3, 9 e Cl 2.20 (também conhecidos por 2Pe 3.10, 12) são princípios cósmicos, provàvelmente personificados, que regem o curso do universo. Por outra parte, vemos que todo homem possui o seu "anjo" (At 12.15), opinião que Jesus parece ter compartilhado (Mt 18.10). O Apocalipse fala-nos dos anjos das igrejas (2-3). As fontes judaicas expressam a convicção de que cada povo tem o seu anjo. Daniel (cap. 10) fala dos anjos da Pérsia e da Grécia, e Enoc (89.59 ss) menciona os setenta pastôres dos povos, crença encontrada igualmente nas fontes rabínicas.

Acredita-se evidentemente que os anjos dos povos são os protótipos invisíveis dos *príncipes empíricos*. Eis porque as mesmas expressões podem designar ora as autoridades invisíveis, ora os poderes constituídos pelos Estados terrestres. Exemplo disso temos em 1Co 2.8: "nenhum dos príncipes dêste século conheceu essa sabedoria; porque se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória". Nós sabemos que os "príncipes dêste século" são, na terminologia religiosa do judaísmo, as potestades invisíveis, inimigas de Deus, autorizadas por Deus para presidir o atual *aioon* (no *aioon* futuro nada se oporá ao reino de Deus ou do Messias). Aqui, não obstante, Paulo pensa evidentemente nos instrumentos terrestres dos príncipes invisíveis, em Herodes e em Pilatos (Lc 23.12; At 4.27; 13.27). Lembremos também o papel, há pouco mencionado, que desempenha o Diabo na narrativa da tentação de Jesus, dispondo, com a autorização de Deus, dos reinos dêste mundo. Concepção esta que explica as imagens usadas pelo Apocalipse para designar o Estado romano. Muito provàvelmente através desta ideologia e terminologia, comuns aos judeus e a Paulo, interpretar-se-ão as "autoridades" às quais devem sujeitar-se os romanos (Rm 13.1), quer dizer, reconhecendo nelas, *simultâneamente*, os poderes invisíveis e seus instrumentos, as autoridades do império romano. Interpretação confirmada pelo fato de Paulo nunca empregar a palavra grega "autoridades" no plural, sem apontar para as potestades invisíveis. Uso, aliás, bem conforme à terminologia judia, onde a mesma palavra hebraica (*sar*) designa o rei, príncipe visível, e os chefes invisíveis (Dn 10.13, 20; ver Js 5.14).

Indubitàvelmente, à antiga concepção do "exército celeste", idéias estrangeiras, mòrmente babilônicas, uniram-se para influenciar esta angelologia judaica, corrente na época do NT, à qual os primeiros cristãos, e sobretudo Paulo, concederam lugar de relêvo na sua teologia.

4. Não sabendo bem os detalhes das especulações judias a respeito dêste mundo invisível, não percebemos que distinção fazia Paulo entre "autoridades" "potências", "senhorios", "tronos", "elementos", e "príncipes dêste século". Pois êstes têrmos não são sinônimos e Paulo não os acumula para efeitos retóricos. Sabemos, porém, que os judeus conheciam várias classes de anjos (Ap Bar sir 59.11). Na enumeração de Enoc 61.10, figuram *potências, senhorios*, e *autoridades*. No Enoc eslavo 20 acrescentam-se *poderes* e *tronos*. Cabe opinar que havia a respeito algum ensino secreto. A angelologia recebeu, aparentemente, um notável desenvolvimento entre os essênios (Josefo, *Guerra Judia* II, 142), opinião confirmada pelos "Testamentos dos Do-

ze Patriarcas", que as famosas descobertas do Mar Morto revelam ser de proveniências essênia. O Testamento de Levi (cap 3) contém uma doutrina sôbre os anjos, ratificada por outros textos congêneres (Jub 2.2, 18; 15.27; 31.14). Infelizmente não existe um texto que permita determinarmos a missão específica dêstes poderes. Não podemos dar aos *tronos* e aos *senhorios*, por exemplo, um lugar mais próximo a Deus como outrora ousavam fazê-lo certos teólogos (W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Das Judentum im spathellenistischem Zeitalter*, 1926).

5. Uma coisa é certa: essas doutrinas não eram secundárias para Paulo. Pelo contrário, além de compartilhá-las com o judaísmo e com tôda a Igreja primitiva, além de acreditar na existência real das potências ocultas. (1Co 8.5), Paulo tem a convicção de que *detrás de todo acontecimento visível para nós*, há acontecimentos dirigidos pelos poderes celestes. Em Ef 6.12, escreve: "A nossa luta não é contra o sangue e a carne, e sim contra os principados e potestades, contra os dirigentes dêste mundo tenebroso, contra as fôrças espirituais do mal nos círculos celestes". Os anjos presenciam todos os dramas que se estão desenrolando na terra: "nós (os apóstolos) nos tornamos espetáculo ao mundo, tanto a anjos como aos homens" (1Co 4.9). Os desmaios da Igreja estão relacionados com os ataques dessas fôrças.

Deus é quem as criou em Cristo desde o princípio: "Nêle (em Cristo) foram criadas tôdas as coisas, nos céus e sôbre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades" (Cl 1.16). Também Rm 8.38 s designa-as como "criaturas" divinas.

Quem afirma que foram criadas *em Cristo*, declara que tôda a História da salvação as atinge igualmente. Porquanto os primeiros cristãos tomavam muito a sério a ação das fôrças ocultas sôbre os acontecimentos terrestres, também tomavam a sério a vitória de Cristo sôbre elas. Doravante há sòmente um mediador, sendo "êle a imagem do Deus invisível, o primogênito de tôda a criação" (Cl 1.15). Embora não deixem de existir, as soberanias carecem, doravante, de importância, sujeitas como estão a Cristo: todo seu intento de rebelião ou de ataque está condenado a fracassar por causa da derrota definitiva que Cristo lhes inflingiu. Os textos do NT, falando da vitória de Cristo sôbre as *potências* invisíveis, sempre parecem ver, nestes poderes, inimigos de Deus, até Cristo morrer. Com que base? Na suposição de que *todos* êsses poderes desviaram-se mais ou menos totalmente da divina vontade? Ou de que parte dêles opôs-se a Deus, merecendo assim os rebeldes sua derrota no Calvário? Os textos deixam sem resposta estas perguntas. Fica claro, porém, que, na História da salvação, em cujo final "tôdas as coisas ficarão sujeitas a Deus para ser Deus tudo em todos" (1Co 15. 28), já venceu-se a etapa derradeira e decisiva: desde já estão submetidas *tôdas* as potências invisíveis, porquanto a morte de Cristo sujeitou-as, pois "aprouve a Deus que... havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dêle reconciliasse consigo mesmo tôdas as coisas, quer as que estão sôbre a terra, quer as que estão nos céus" (Cl 1.20. Ver M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1910).

6. Liga-se tal convicção à interpretação cristã do *Salmo real 110*, já explicado em sentido messiânico pelos próprios judeus. "Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés". Não existe, talvez um texto mais citado pelos primeiros cristãos. Todos os símbolos confessam que Cristo "está sentado à direita do Pai", reminiscência do Salmo. Todavia, tôdas as fórmulas antigas acrescentam, como coisa já em princípio resolvida, os demais versículos do Sl 110: a vitória de Cristo sôbre os inimigos. *Êstes inimigos, invariàvelmente, identificam-se com os poderes invisíveis.* Sirva de exemplo o antigo texto utilizado em 1Pe 3.22: depois de lembrar a morte de Cristo por nossos pecados e a sua pregação aos espíritos, Pedro declara: "Êle (Cristo), depois de ir para o céu, está à destra de Deus, ficando-lhe subordinados anjos, potestades e poderes".

Desde tempos remotos, crê-se que Paulo utilizou, para Fp 2.6ss, alguma confissão cristológica da comunidade primitiva, que culminava na afirmação da elevação e soberania do Cristo "confessado, por tôdas as línguas, *Senhor*", — o nome que está acima de todo nome —; Jesus Cristo é o Senhor. Fazendo-se presentes os sêres que estão no céu, na terra e debaixo da terra, "dobra-se o seu joelho ao nome de Jesus".

Pode-se demonstrar (ver O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, 1950) que até o segundo século os credos eclesiásticos nunca deixam de mencionar a submissão dêsses poderes (Inácio de Antioquia, Tral 9.1; Policarpo 2.1; Irineu, Adv. haeres. I.10, 1). O fato de tal menção figurar em símbolos tão breves, bem demonstra sua importância para a Igreja primitiva. Também Ef 1.21 associa a elevação de Cristo à sua soberania sôbre as potências: "Cristo sentado nos lugares celestiais, acima de todo principado, potestade, poder e domínio, e de todo nome que se possa proferir não só no presente século, mas também no vindouro". A seguir, citando Sl 8.7, escreve Paulo: "e pôs tôdas as coisas debaixo dos seus pés". Consta pois que, embora não aniquilados,

os poderes invisíveis estão dominados. Domínio ao qual alude certamente a introdução do famoso preceito batismal dado por Jesus ressuscitado aos discípulos: "Tôda a autoridade me foi dada no céu e na terra" (Mt 28.18). Cl 2.15. por sua vez, descreve, com as côres mais vivas. a sujeição das potências: pela —> *cruz* de Cristo, Deus "despojou os principados e as potestades, expondo-os pùblicamente ao desprêzo e triunfando sôbre êles".

O Sl 110 considera a vitória sôbre os inimigos como *posterior* à elevação do Rei-Senhor à destra de Deus. Porém, conforme a interpretação cristã, a vitória de Cristo ocorreu já no momento de sua morte na cruz. Todavia, encontramos outros textos do NT que anunciam esta vitória para o fim dos tempos. Assim é a passagem de Paulo referente ao cumprimento final e à derradeira submissão de tôdas as coisas a Deus: "Então virá o fim, quando Cristo entregar o reino ao Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como tôda potestade e poder. Porque convém que êle reine até que haja pôsto todos os inimigos debaixo dos seus pés" (1Co 15.24-25). Os versículos seguintes desenvolvem o tema da sujeição dos poderes, combinando, a exemplo de Ef 1.22, o Sl 110 com o Sl 8.7. Porquanto subsiste nêles um elemento de revolta, os poderes serão definitivamente sujeitos no fim dos tempos, mediante sua total destruição. Por sua vez, Hb 10. 12-13 refere-se à elevação de Cristo à destra de Deus, citando também o Sl 110; menciona explìcitamente a vitória sôbre os inimigos, especificando porém que a vitória ainda está por vir, enquanto que a elevação já teve lugar: "O Cristo, tendo oferecido para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus, aguardando, daí em diante, até que os seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés".

7. Como pode ser apresentada a vitória de Cristo sôbre as potências, ora como já acontecida, ora como ainda por vir? Mais uma vez constatamos aqui, a propósito do problema particular das "autoridades", um fenômeno bem característico de *todo o pensamento neo-testamentário*: o fenômeno da *tensão cronológica* (—> *Tempo*). A batalha decisiva travou-se já no momento da morte de Cristo; é certa a vitória. A guerra, entretanto, prossegue; ainda está por vir a realização final, a proclamação da vitória. Está inaugurada a nova era, mas subsiste o *aioon* antigo (="o século presente"). Que um mesmo autor, Paulo, considere a vitória ora como já passada, ora como ainda futura, eis um fato que demonstra bem até que ponto era elemento do pensamento primitivo cristão esta misteriosa tensão cronológica. O mesmo verbo grego, expressando a derrota dos inimigos invisíveis de Deus, deve ser traduzida portanto, ora por "desarmar" (=a vitória já se conseguiu) (2Ti 1.10), ora por "aniquilar" (=a vitória está por vir) (1Co 15.26).

O NT contém rastos de uma concepção que explica esta tensão: os poderes ocultos, em virtude da morte de Cristo, ficaram "atados" e reduzidos a cumprir, doravante, a divina vontade. A imagem de *Satanás atado* só se acha explìcitamente em Ap 20.2 ss, aliás aplicada ao reino milenário. Mas é provável que os primeiros cristãos representassem analògicamente a condição das potências ocultas durante o lapso que corre desde a morte até a *parusia* de Cristo. Restava, pois, um único caminho para eliminar qualquer contradição nesta sua perspectiva: embora já vencidas, mas apenas atadas, estas potências tentarão emancipar-se *momentâneamente*, enquanto lhes dure o presente século. Ou, empregando a comparação do laço, diremos que Deus pode ainda deixar-lhes a correia mais ou menos longa, mas que o laço nunca se romperá. Asim, mesmo vencidas e subjugadas por Cristo, possìvelmente tornem-se ainda demoníacas por um certo tempo, como sucede com a besta (=império romano) do Apocalipse (13.1 ss).

8. A expressão "príncipes dêste século", quiçá designação coletiva do conjunto ou de parte destas potestades, salienta bem a sua condição presente e o seu destino futuro. Na raiz da expressão, encontramos a idéia de que cada *aioon* (=período cósmico) é governado por um ou por vários poderes invisíveis, cujo domínio expira com seu "século". Para o cristão, o *século futuro* já teve seu início com a morte e ressurreição de Cristo, no entanto perdura o *século presente*, até voltar Cristo para o derradeiro cumprimento. Destarte ainda existem os "príncipes dêste século", embora sem nenhum papel independente: sua função fica como absorvida pela de Cristo, mediador único, ao qual tudo está subordinado até que, terminado o ato final, êle mesmo se sujeite a Deus (1Co 15.28).

Mas é da maior importância para o NT e é, para os primeiros cristãos, a fonte de sua —> "alegria", a profunda convicção de que daí em diante só há um "chefe" que governa o nosso tempo, tempo êste que vai desde a ressurreição até a segunda vinda do Cristo. Cristo está à destra de Deus, e todos os poderes estão-lhe sujeitos desde já; tôdas as potestades vêm-se assimiladas a "espíritos ministradores" (Hb 1.14), executam o plano divino na presente fase da história da salvação. "Agora, pela Igreja, a multiforme sabedoria de Deus se revela aos principados e potestades nos lugares celestiais" (Ef 3.10). Não mais renda-se culto aos poderes (Hb 1.2 ss; Ap 19.10; 22.8 ss; Cl 2.18; não mais temor nem sujeição aos príncipes do século (Gl 4.3, 9), sabendo que há um só Senhor verdadeiro, embora subsistam

por enquanto outros senhores (1Co 8.5 ss). "Eu estou bem certo de que nem morte, nem vida, nem anjos, nem principados, nem coisas do presente, nem do porvir, nem poderes nem altura, nem profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor" (Rm 38-39).

O. CULLMANN

BATISMO

1. O ministério de João Batista inaugura um nôvo capítulo da História da salvação: prepara o —> *advento* do Senhor, anunciado pelos profetas (Mc 1.2 ss par; Lc 1.14 ss; Jo 1.31); constitui a baliza indicadora de uma radical mudança da História (At 1.22; 10.37; 13.24). Não causa pois estranheza que os círculos dirigentes de Jerusalém enviem mensageiros para indagar se êle é o Cristo (Jo 1.19 ss). Era absolutamente necessária uma missão especial de Deus a fim de poder aplicar aos filhos de Abraão (Lc 3.8) o batismo que os judeus das últimas gerações aplicavam aos prosélitos, candidatos à fé de Israel (Mt 1.25 ss par) e a fim de proclamar que, pelo batismo, entra-se nos desígnios divinos (Lc 7.29 ss). Pesquisas recentes têm provado que o batismo de João não provém das lustrações rituais comuns a quase tôdas as religiões orientais e também praticadas por determinadas seitas judias; pelo contrário, João aplicava aos próprios judeus êste batismo de prosélitos. Os doutos procuraram explicar o que entendia João a respeito do batismo que êle administrava: batismo único, por imersão, ligado a compromissos morais (Lc 3.1-18). A explicação mais provável encontra-se na idéia rabínica, aludida por Paulo, que para receber a lei de Deus e atingir a terra prometida, o povo precisou "ser batizado em Moisés, passando o Mar Vermelho" (1Co 10.1-). Batizavam-se os prosélitos para que, *a posteriori*, a passagem do Mar Vermelho lhes fôsse aplicada a êles também. Ora, conforme uma compacta tradição judia, os acontecimentos do Êxodo prefiguravam eventos vindouros e anunciavam sucessos ligados ao advento da eterna salvação. Portanto, foi para "habilitar ao Senhor — cuja vinda era eminente — um povo preparado" (Lc 1.17) que João batizou. Congregou *no deserto* (Mt 3.1) o povo messiânico, mediante um batismo de arrependimento (Mt 3.6 par; At 19.4) e de perdão (Mc 1.4), que realizava a travessia do Mar Vermelho. No entanto, era apenas um batismo de —> *água* (Mt 3.11 par), que lavava (Ez 36.25), julgava (Gn 7.ss) e infundia esperanças (Is 35.7). Preparava para a salvação, sem ainda concedê-la; punha um têrmo ao estado de coisas reprovado por Deus, sem ainda substituí-lo pelo Reino de Deus; marcava o fim do século presente, sem ainda suscitar o século vindouro. João Batista, por tôdas estas razões, ainda não estava sob a nova aliança (Mt 11.9.15).

2. O próprio Jesus submeteu-se ao batismo de João (Mt 3.13 ss par; Jo 1.32 ss), não porque o necessitasse para si, mas "para cumprir tôda a justiça" (Mt 3.14-15), isto é para assumir o seu ministério de Filho ou de Servo de Deus (Mc 1.10 s; ver Is 42.1), comissionado para solidarizar-se com o povo e tomar sôbre si os seus pecados (Is 53). O batismo de Jesus foi, neste sentido, uma preparação à *morte na* —> *cruz*, (qualificada de batismo pelo próprio Jesus: Mc 10.38; Lc 12.50). Seu batismo o indicou como *o cordeiro de Deus* (Jo 1.29-34). Os três sinópticos (em João há certa flutuação entre 1.29-34, 3.22 ss, e 4.1 ss, embora encerrando numa mesma conclusão teológica, 3.30), suspendem a atividade do Batista logo após o batismo de Jesus, e nem mencionam qualquer outro batismo, até o momento de Jesus começar a batizar no Espírito Santo (Mt 3.11 par; Jo 1.33); momento que só podia principiar depois de Jesus ter carregado e levado o julgamento de Deus contra o pecado do mundo (Jo 7.39), isto é, depois da ressurreição (At 1.5; 11.16). Só depois de ressuscitar, Jesus dá a ordem de batizar (Mt 28.19 s). Desde os dias de João até a aurora da Páscoa, todo o mistério batismal ficou concentrado, de certo modo, em Jesus, cuja vida foi, na expressão do Símbolo, um sofrer contínuo.

3. A partir do Pentecoste, a Igreja cumpre dòcilmente o mandato de batizar (At 2.38-41). O NT nem imagina a possibilidade de sermos membros da Igreja sem batismo prévio (At 8.1, 36; 9.18; 19.5; Rm 6.3, etc.). É êste o batismo de João ou um nôvo batismo? Certamente é um nôvo batismo. (At 19.1 ss) embora tenha as caracteristicas do de João: batismo único (Ef 4.5), *batismo de água* (At 8.36; 16.13 ss), de arependimento, visando o perdão (At 2.38). É um batismo que significa, para o batizado, que o presente século abriu falência e foi julgado por Deus. E, contudo, êle difere do batismo de João, porquanto é também um *batismo do Espírito*: além de encerrar, para o batizado, o presente século, situa-se desde já no século vindouro, cujo penhor é o Espírito: o batizado leva no coração o penhor do Espírito (2Co 1.22; 5.5). O batismo de Jesus — de água e de Espírito — aponta vigorosamente para a situação paradoxal da Igreja, onde coincidem o mundo que pasa e o mundo que vem: a Igreja, colocada no mundo do primeiro Adão, aparece como o sinal da presença do mundo nôvo, do segundo Adão (—> *Jesus Cristo*, —> *Tempo*). Mesmo quando coincidem o batismo de água e o do Espírito (At 10.44ss), de-

vem ser considerados como dois momentos de um único ato batismal (ver Jo 3.5). O episódio da conversão dos Samaritanos que, não obstante seu batismo por Felipe, não tinham recebido o Espírito Santo, (o qual só lhes seria comunicado por Pedro e João especialmente vindos de Jerusalém), não infirma esta doutrina: sem pretender estabelecer qualquer diferença entre o batismo de água e o de Espírito, salienta a integração da nova comunidade samaritana à Igreja apostólica de Jerusalém (At 8.4.17). Quem procurar nesta narração, um tanto obscura, alguma intenção teológica, encontrará não uma pretensa oposição entre batismos, mas a idéia que só aos —> *apóstolos* compete administrar o batismo cristão em sua plenitude.

4. Uma iniciativa tão capital como o batismo não podia deixar de originar uma teologia batismal (ver Hb 6.2: os "batismos" referem-se provàvelmente ao batismo cristão em contraposição ao batismo de João ou às abluções análogas usadas entre pagãos). Esta teologia, restringida aos escritos canônicos, contém os seguintes elementos principais, enumerados sem qualquer propósito de subordinação lógica:

a) *O batismo é essencialmente uma obra de Deus, o Pai* (At 2.41), *o Filho* (Ef 5.26), *e o Espírito Santo* (1Co 12.13), em cujo nome é administrado (Mt 28.19). Não são nem o batizante nem o batizado, mas é o Senhor quem opera no batismo e lhe dá sua virtude. Portanto, tratando-se do batismo cristão, não pode êste ser repetido sem que haja blasfêmia (Ef 4.5).

b) *O batismo torna eficazes a morte e ressurreição de Cristo.* Doutrina central do NT sôbre o Batismo. Nêle e por êle torna-se certo que Jesus morreu pelos pecados e ressuscitou para a justificação do batizado (Rm 4.25). Na paixão de Cristo foi antecipado o juízo final: a ira e a maldição divina contra o mundo revoltado recairam sôbre Cristo crucificado; exclusivamente Cristo carrega com elas e as leva (2Co 5.21; Gl 3.13). Na manhã da Páscoa, Jesus tornou-se o primeiro dos ressuscitados (1Co 15.20). No Calvário e no jardim de José de Arimatéia foi decidida antecipadamente a sorte final do mundo. Ora, o batismo possui a virtude de tornar válidos tanto o fim do nosso mundo como o início do mundo de Deus; para cada batizado êle antecipa, sacramentalmente, o destino final. Porém, esta antecipação individual é possível sòmente porquanto credita-se na conta da universal antecipação do juízo, que teve lugar na morte e na ressurreição de Cristo. Eis porque o batismo administra-se no nome de Jesus (At 2.38; 8.16; 10.48; 19.5; 1Co 1.13 ss. A expressão "em nome de" é técnica: usa-se, p.ex., para transferências bancárias; —> *Nome*): o batismo é administrado a conta (=sôbre a base) da morte e da ressurreição vicárias de Jesus Cristo, em referência a elas. Assim compreendemos Paulo, afirmando que o batismo mergulha e afoga (no sentido etimológico do verbo "baptizo") na morte de Cristo, sepulta com Cristo. visando uma ressurreição com Cristo (Rm 6.3 ss; Cl 2.12); compreendemos porque declara que o batizado, em virtude do batismo, é uma mesma planta com Cristo (Rm 6.5), que com Cristo está morto para o pecado e vivo para Deus (Rm 6.11). Estudos recentes demonstram que esta surpreendente maneira de pensar não é meramente figura e símbolo, mas descreve a realidade: no batismo e em virtude do batismo, o batizado morre e ressuscita com Cristo: sua vida carnal encontra aqui seu fim, e sua vida espiritual o seu início. O batismo transforma completamente a condição religiosa e moral do homem; aplica a determinado indivíduo, de fato, o que, de direito, vale para todos, a saber, que morrendo e ressuscitando em Jesus Cristo, fenece a criação caída e nasce a criação nova. Porém, necessário se faz notar que, embora o batismo mate e ressuscite, quem emerge da água batismal é o mesmo que nela mergulhou (—> *nôvoo*, como o Cristo ressurreto é o mesmo que foi crucificado (Lc 24.38 s). O batismo não interrompe a identidade do batizado, podendo licitamente falar êste último do *seu* "outrora" em oposição ao *seu* "agora" (Ef 5.8, etc.).

c) *Assim, o batismo nos insere ao Cristo crucificado e glorificado,* que se torna a nossa vida (Rm 14.7s; Gl 2.20; Fp 1.20). Ora, após sua ascensão, é na Igreja que se manifesta e se apresenta o Senhor crucificado e ressuscitado. Eis porque o batismo conduz à Igreja (1Co 12.13; Gl 3.27-28, acrescenta-nos à Igreja (At 2.41). Assim não se pode conceber um batizado que não seja, mediante um compromisso consciente e fiel, membro da Igreja, como também não é concebível um membro da Igreja que não seja batizado. Porquanto acrescenta um membro à Igreja (lugar onde a derrota do diabo é reconhecida, confessada e vivida), cada batismo constitui uma vitória sôbre o poder do Maligno.

d) *O batismo é um nôvo nascimento* (Jo 3.5), um banho regenerador (Tt 3.5), que de um filho da carne faz um filho de Deus (Jo 1.12 s). Portanto, o batizado deve demonstrar a eficácia de seu batismo através de uma vida nova (Rm 6.8 ss; Cl 3.1-15; Hb 10.19-25; 1Co 10.14). A primeira epístola de João salienta insistentemente a necessidade, para quem fôr nascido de Deus, de praticar a justiça (2.29), de amar (4.7), de não mais pecar (3.9; 5.18), de ser vencedor do mundo (5.4; ler todo 5.1-13). Não é outra a doutrina de Paulo, pro-

clamando que o batizado tem-se revestido de Cristo (—> *vestimenta*) (Cl 3.26s).

e) *O batismo é uma condição de entrada no Reino de Deus* (Jo 3.5). É lícito dizer que o batismo salva a quem o recebe (1Pe 3.21). Ainda quando tais afirmações neo-testamentárias aparentem falta de prudência dogmática, quem quiser negar o laço estreito e profundamente realista que une salvação e batismo nas santas Escrituras, precisaria de muita acrobacia exegética (cf por ex. Mc 16.16; At 22.16; 1Co 6.11; Tt 3.5). Portanto, é de suspeitar-se que, inevitàvelmente surjam imprudências na disciplina batismal, cada vez que se pretenda, por prudência na doutrina batismal, contestar ou limitar o realismo das correspondências entre batismo e salvação.

f) Paulo, a despeito de Mt 28.19, afirma: "Não me enviou Cristo para batizar" (1Co 1.17). As notícias que temos sôbre a atividade do apóstolo dos gentios (At 16.15, 33; 18.8; 19.1 ss; 1Co 1.14 ss, etc) proibem-nos de solicitar excessivamente esta afirmação. Provàvelmente Paulo lembra que, depois de batizar pessoalmente os primeiros cristãos de uma cidade, confiava a êstes o cuidado de batizar os que se acrescentassem posteriormente à Igreja. De fato, entre quantos batizou em Corinto, Crispo foi quem primeiro se converteu (At 18.8) De igual modo, a família de Estéfanas, por ser provàvelmente a primeira convertida entre as pagãs, é chamada "primícias da Acaia" (1Co 16.15). Primícias é um têrmo litúrgico que permite supormos que Paulo alude aos batismos que celebrou, sentindo-se "liturgia do Cristo Jesus entre os gentios, exercendo o sacerdócio do Evangelho de Deus, para apresentar a Deus uma oferenda de gentios, aceitável, santificada no Espírito" (Rm 15.16). Isto pôsto, *o batismo é,* para o oficiante, *uma liturgia, u'a maneira de sacrificar a Deus,* quer dizer, de consagrar-lhe e dedicar-lhe *aquêles que não mais querem viver para si mesmos, mas para a glória de Deus.*

5. O batismo, além de provocar uma intensa reflexão teológica, exigiu medidas disciplinárias estritas, sendo as mais notáveis as que seguem:

a) Para que nada obste ao batismo (At 8.36; 10.47; 11.17; ver Mc 10.14 par), requer-se uma indicação divina permitindo à Igreja certificar-se de que pode administrar o batismo na obediência. Indicação que ora será a confissão da fé cristã por parte do candidato (At 8.13,36s; 16.14s,35; 18.8; Mc 16.16, etc.), ora a efusão do Espírito Santo (At 10.44ss). A profissão de fé e a efusão do Espírito indicam que Deus realmente quer creditar à morte do Cristo os candidatos ao sacramento; assim a Igreja pode esperar que êles não manchem, com uma vida pecaminosa, o batismo que solicitam.

b) Todavia, esta mesma fé, por exemplo, que constitui o indício divino a favor do candidato, pode, de conformidade com o direito bíblico, dar acesso ao batismo também a todos que dependem da autoridade do crente, a saber: a sua —> *família* ou sua casa. A fé do chefe de família é uma garantia suficiente para esperar-se dêle que saberá sujeitar todos os seus às disciplinas e exigências do Senhor (Ef 6.4). De fato vemos, repetidas vêzes, famílias inteiras admitidas ao batismo (At 10.24,48; 16.15, 33ss; I Co 1.16). Para não ver aqui (condicionada evidentemente à fé viva do chefe de família) a autorização do batismo das crianças, devemos rejeitar tôda a doutrina bíblica sôbre a unidade da família, precisamente a doutrina que permitia a —> *circuncisão* das crianças judias. Ora, para São Paulo, o batismo é o paralelo neo-testamentário da circuncisão (Cl 2.11s).

c) Certos cristãos de Corinto solicitavam o batismo substitutivamente por defuntos que não puderam conhecer o Evangelho, pois desejavam colocá-los na conta e benefício da morte de Cristo (I Co 15.29s). Paulo — fato surpreendente — não condena tal prática, dando-nos assim a medida do realismo de sua doutrina batismal. Mas a prática não prosperou, acabando por desaparecer totalmente, quiçá por causa da certeza de que, desde a descida de Cristo aos infernos, o Evangelho é anunciado também àqueles que, em vida, nunca ouviram a pregação cristã (ver 1Pe 4.6. —> *Morte*).

d) Não é possível batizar-se a si mesmo; o batismo deve ser conferido por outrem. Mas quem possui o poder de batizar vàlidamente? Esta pergunta preocupou a Igreja de Corinto até o extremo de provocar divisões (I Co 1.12ss). Notemos que nunca vemos no NT mulher alguma administrando o batismo. Lembremos também o episódio dos samaritanos (At 8.4-17) batizados por Filipe, cujo contexto insinua que apenas os ministros diretamente autorizados por Jesus têm o poder de conferir o batismo na sua plenitude. A êstes convém, talvez, acrescentar os ministros de igrejas unidas à comunidade-mãe de Jerusalém, tais como Ananias, que batizou a São Paulo (At 9.13s). Nada, porém, permite crer que o batismo conferido por Filipe ao eunuco etíope não tivesse sido plenamente válido (At 8.36s). Notemos ainda que Pedro não batizou pessoalmente Cornélio e sua família, mas mandou que os batizassem (At 10.48s). Pedro possìvelmente delegou a algum irmão de Jope a missão de batizar. Vimos já que também Paulo dei-

xava que os primeiros batizados de uma cidade batizassem os que se convertiam posteriormente. Estas indicações escassas a respeito do direito de batizar, apenas permitem afirmar que a Igreja nascente não ignorou que podia originar-se daí um problema conjuntamente teológico e disciplinário.

J. J. Von ALLMEN

BEM

A Escritura não tenta definir a essência do bem: para ela êste não é uma realidade autônoma, absoluta em si, que, uma vez definida, possa ser relacionada com outras noções e outras realidades; nem é um conceito de Deus ou um atributo divino, mas, pelo contrário, a própria essência de Deus é o bem e a bondade. (*Bem e bondade* têm em grego uma perfeita equivalência). Devemos afirmar do bem o que Santo Agostinho dizia da eternidade: entre a essência divina e o bem não existe qualquer relação analítica, mas o mesmo Deus é o bem. Só em Deus possui esta palavra um significado determinável, fora de Deus não existe o bem. Portanto, Deus não contempla (como o demiurgo de Platão) o bem como alguma realidade exterior e positiva, nem existe para êle alguma norma do bem. Daí que o homem só pode conhecer o bem exclusivamente em referência à vontade de Deus: aquilo que Deus quer é o bem. Neste particular coincidem perfeitamente o Velho e o Nôvo Testamento. O homem que conhece a Deus não deixará de louvá-lo porque êle é bom (Sl 118.1; 117.1; I Cr 16.36; II Cr 5.13). Lembra o NT que que a bondade, inclinação a querer e fazer o bem, é privilégio de Deus (Mt 19.17), exclusivamente: "Ninguém é bom senão um só, que é Deus" (Mc 10.18 e Lc 18.19). Logo a revelação de Deus na História será a revelação da sua bondade: só Deus fala o bem. Tudo que faz por seu povo — saída do Egito, entrada na terra da promessa, proteção paternalmente dispensada — é o bem (Êx 18.9; Nm 10.29s). Boa, também, e sobretudo, é a —> *Lei* de Deus para Israel (Rm 7.12); boa, finalmente, a promessa escatológica que, para Israel e a Igreja, renova incessantemente o Senhor, mediante as —> *alianças:* "Farei com êles aliança eterna em cuja virtude não deixarei de lhes fazer o bem" (Jr 32.40). Isaías anuncia (52.7) a vinda do bom mensageiro, anunciador da boa mensagem, pregoeiro da salvação dos últimos dias. Porque Deus é bondade, tudo que dêle procede é bom: essa bondade é a nossa salvação. Não é, pois, o bem um conceito estático definindo certo equilíbrio político ou ontológico, mas sempre tem vislumbres escatológicos: emanado de Deus, o bem relaciona-nos ao cumprimento da história. A epístola aos Hebreus saúda em Cristo aquêle que "veio como sumo-sacerdote dos bens vindouros" (9.11), porém, sem esquecer que a dádiva da Lei tinha já semelhante significado e idêntico alcance escatológico (Paulo também proclamava a Lei "um pedagogo que conduz a Cristo" Gl 3.22), mesmo quando dava apenas "a sombra dos bens por vir" (Hb 10.1). Sendo Jesus Cristo a realidade de nossa salvação, nêle é que se concentra a dádiva divina, a bênção para os homens. Nêle fomos "abençoados com tôda sorte de bênção espiritual" (Ef 1.3). Nem sempre percebe o ôlho humano imediatamente que é Cristo o nosso bem; Natanael começa duvidando: "De Nazaré pode sair alguma coisa boa?" (Jo 1.46). (Natanael, ao proferir: "alguma coisa boa", tinha em mente a salvação vindoura — ver ver. 45). Entretanto, sempre consiste o ato de fé pròpriamente dito em reconhecer que Cristo é o nosso bem, porquanto é a nossa salvação, que, sem êle, nada podemos fazer (Jo 15.5), só êle tem as palavras da vida eterna (Jo 6.68).

São idênticos o bem e a —> *salvação:* eis a tese comum ao Velho e ao Nôvo Testamento. Para ambos, o bem que recebemos daquele que é o único bem, não pode ser um mero objeto de contemplação, mas encerra uma exigência para nós; é-nos dado como conteúdo da vontade divina. É sòmente para fazermos o bem e nos conformarmos a êle que Deus nos promete e nos dá o bem. É essencialmente simples a êste respeito a posição do VT: sendo a Lei expressão clara e irrecusável da boa vontade de Deus, todo o bem do homem e *a sua própria vida* (Dt 30.15s) consistirão em obedecê-la e compri-la minuciosa e fielmente. Colocado o bem na perspectiva da salvação, seu têrmo antitético não é o mal abstrato, mas a —> *morte*. Esta mesma relação, estreita e lógica, entre cumprimento da Lei, bem e vida eterna, encontramos também no NT. O jovem rico pergunta a Jesus: "Mestre, que farei eu de bom, para alcançar a vida eterna?" Jesus, sem reconsiderar esta velha problemática, contesta: "Se queres entrar na vida, guarda os mandamentos" (Mt 19.16s); acrescenta, contudo, uma condição nova e decisiva: não apenas despojar-se totalmente a favor dos pobres, mas despojar-se para poder livremente seguir a Cristo (v. 21). O comportamento de Jesus aceitando não só a solução do VT, mas também ultrapassando-a, estabelece as duas conclusões seguintes:

a) Entre a Lei e o Filho do Homem existe uma relação básica: ambos nos são dados como bens.

b) O Filho do Homem é o cumprimento e a recapitulação de todos os bens. A Lei, vista nesta perspectiva, aparece caduca, subordinada

ao Filho do Homem. Poderá, portanto, o Cristo introduzir nela, em função do bem, hierarquias e ordens de urgência. (Assim em Mt 12.12: "logo é lícito fazer o bem, aos sábados.")

3. Contudo, seguir a Jesus, unir-se a êle pelo laço da fé e viver dêle, não nos afastarão do grande bem que era a Lei. Pelo contrário, enquanto vivemos longe de Jesus, ainda não feitos novas criaturas em Cristo, nem sequer ao benefício da Lei temos acesso: "Eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem nenhum: o querer o bem está em mim, não, porém, o efetuá-lo; não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, êsse faço" (Rm 7.18s). Ainda mais, "o pecado, para bem revelar o que é, valeu-se de uma coisa boa para dar-me a morte" (Rm 7.13). Numa palavra, enquanto vivemos na —> *carne,* os bens de Deus, pelo poder do pecado, são desviados de sua finalidade, metamorfoseados em seu oposto: mas, não bem implantada em nós a nova criatura mediante a fé, o bem original vem a ser novamente bem: longe de desconfiarmos das boas —> *obras,* descobrimos que "somos criados em Cristo Jesus para as boas obras, que de antemão Deus preparou para que nos treinássemos nelas" (Ef 2.10). Nem bem renascidos, devolve-nos Deus a Lei, cujo uso deixa de comportar os riscos mortais de antes. "O pleno conhecimento em tôda a sabedoria e entendimento espiritual" recebido então, permitir-nos-á obrar o bem, isto é, comportarmo-nos "de modo digno do Senhor", para o seu inteiro agrado, frutificando em tôda boa obra" (Cl 1.9-10).

Perdido pelo pecado, o bem da Lei é reencontrado naquele que nos libera do pecado.

4. Falta descrever concretamente o bem proposto ao homem, ao qual os escritores apostólicos convidam-no urgentemente (Rm 12.9: "Detestai o mal, apegai-vos ao bem". 12.21: "Não te deixes vencer do mal, mas vence o mal com o bem". II Ts 3.13: "Não vos canseis de fazer o bem", etc.). Êste bem, como se vê, não é mais descrito em têrmos jurídicos definidos como outrora no VT. Em Cristo sabemos ser êle inesgotável, não deixando Jesus de evidenciar-nos a exigência indefinida da Lei. Doravante é necessário discernirmos o bem, e só o conseguiremos com o auxílio do Espírito Santo. O preceito de I Ts 5.21: "julgai tôdas as coisas e retende o que é bom", além de um sentido teológico, tem um alcance ético. Paulo deseja que "sejais sábios para o bem" (Rm 16.19), dando a entender ser o bem objeto de um discernimento espiritual. A ética do NT não é pré-fabricada, nem o bem nos é indicado prèviamente. Contudo Paulo teve o cuidado especial de nos indicar os caracteres próprios do bem. Os cap. 12 e 13 de Romanos, magnífico conjunto, são plenos de indicações valiosas para situar a prática do bem (Ver a respeito F. J. LEENHARDT, *Le chrétien* doit-il servir l'État? Genebra 1939, pp. 47-66). O bem visa a edificação da comunidade, como o lembra I Ts 5.15: "Apontai sempre o bem entre vós e para com todos". Em plena exortação para o bem, Rm 12 esforça-se por indicar em que consiste o bem na comunidade da Igreja e fora dela, ressaltando ser a caridade o coração do bem: a caridade que não se ensoberbece (respeito entre vós da diversidade dos carismas), procura a paz, usa de doçura e paciência, não erige entre nós barreiras infranqueáveis e, pelo contrário, esforça-se por ir a ter com o próximo tanto na tristeza como na alegria (I Co 13). Rm 15.2 entrega-nos a característica mais sintética da boa obra: "Cada um de nós agrade ao próximo no que é bom para edificação". A —> *edificação* visa evidentemente a comunidade dos irmãos edificada como uma casa. O conceito de edificação vai sempre junto com o do bem, mesmo tratando-se de um bem muito humilde como em Ef 4.28: "Aquêle que furtava, não furta mais; antes trabalhe, fazendo com as próprias mãos o que é bom, para que tenha com que acudir ao necessitado". O —> *trabalho* é um bem na medida em que permite fortalecer a unidade da Igreja pelo laço da caridade. Finalmente o bem é reconhecido porque possibilita uma vida aprazível, laboriosa e honesta (II Ts 3.6-16; I Pe 3.11). Mas sublinhemos novamente que se o bem é o —> *amor* (porquanto êste é o próprio conteúdo da lei), as faces do bem serão tão múltiplas como as faces de nossos próximos. Impossível, portanto, pedir da Escritura uma descrição completa do bem.

Sem dúvida, ninguém pode vangloriar-se de fazer o bem. Mesmo salvo, o homem não é bom, e só "o homem bom tira de seu tesouro coisas boas" (Mt 12.35). Mas quem vive na fé em Jesus Cristo já não tem motivo para desesperar: conhecendo o poder da ressurreição, pode ousadamente considerar o batismo como "a petição feita a Deus de uma boa consciência" (I Pe 3.21), isto é, a petição eficaz que solicita e consegue de Deus uma boa consciência para guia. Repetidas vêzes, o NT conta com esta boa consciência dos que obram o bem (At 23.1; I Tm 1.5; I Pe 3.16). A boa consciência não é a orgulhosa satisfação daquele que presume dominar tôdas as exigências do bem, mas a segurança do cristão que por causa da ressurreição, sabe que Deus acabará nêle a boa obra que começou (Fp 1.6) e que "tôdas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus" (Rm 8.28).

R. MEHL

BEM-AVENTURADO

VT

1. Jamais o VT declara a Iavé bem-aventurado, à maneira dos deuses gregos, "Os bem-aventurados". Êste fato meramente indica o abismo que existe entre a fé de Israel e as religiões antigas. Pois estas consideram seu deus como um ser privilegiado, invejável, goza de uma felicidade que é preciso atingir-se. Pelo contrário, Iavé é o Deus que vem a seu povo. Não considera a felicidade como sua prerrogativa (Fp 2.5ss), mas a outorga. Por ser Criador, êle é a fonte da vida e da felicidade. Bem-aventurado, pois, aquêle a quem Deus desejou revelar-se e com quem fêz aliança. Se a fé de Israel celebra como um indizível privilégio a bem-aventurança daquele que teme o Senhor é por saber-se objetivo de uma graça insigne, a de ser o único a conhecer o Deus vivo. Iavé é o único. Singular é a bem-aventurança dos seus, libertados pela fé, da opressão dos deuses estranhos e do prestígio dos cultos circundantes e da eterna tentação de auto-glorificação. "Feliz és tu, ó Israel, porque Iavé é teu Deus. Quem é como tu um povo salvo pelo Senhor?" (Dt 33.29). Quanto mais a fé de Israel é submetida à provas tanto mais vibrantes as declarações que testificam esta felicidade. Os salmos, em tôdas as modulações possíveis, cantam êste tema pletórico de corolários. "Bem-aventurados todos os que nêle se refugiam" (Sl 2.12). "Bem-aventurado aquêle cuja iniqüidade é perdoada" (32.1), "...aquêle a quem tu aproximas a ti" (65.4), "...aquêles que habitam em tua casa" (84.4-5), "...que praticam a retidão" (106.3); "Feliz a nação cujo Deus é Iavé" (33.12; 144.15, etc.).

2. Por uma decorrência natural (especialmente nos livros sapienciais e nos apócrifos), a felicidade, fruto da bênção divina, aparenta realizar-se especialmente na plenitude e prosperidade da vida. Riqueza, êxito, prosperidade, mulher, filhos, formosura, sabedoria, são indícios evidentes da bênção divina e, portanto, motivos tangíveis da felicidade com a qual Iavé acumula os seus. Progressivamente, porém, desprende-se a certeza de que, também nas provações e particularmente no martírio (ver Macabeus), experimentam os fiéis uma felicidade verdadeira. Finalmente, através das vicissitudes do jadaísmo tardio, a felicidade adquire um acento escatológico e messiânico.

3. Por contraposição aparece, principalmente na *profecia* (ver Isaías), o grito *"ai"*, anunciador de desgraça. A desgraça é invocada sôbre os que provocam a ira ou a condenação de Iavé mediante sua desobediência, de ordem moral, social, política ou espiritual. É importante notar que tal ameaça paira primordialmente, não sôbre os pagãos, mas sôbre os que foram chamados por Iavé e dêle se afastaram (Os 7.13; Jr 13.27) açambarcando orgulhosamente, em benefício próprio, a missão que lhes incumbia cumprir (Is 10.1: a Assíria, vara da minha cólera; Ez 13.3: os profetas insensatos). Finalmente em Is 6.5, êste grito adquire seu sentido mais religioso: é o estertor do pecador que se encontra face a face com o Deus três vêzes santo.

NT

1. O NT começa o drama escatológico: Em Jesus Cristo cumpre-se a instauração do reino. Doravante *a felicidade está relacionada a êste acontecimento exclusivo e definitivo,* inaugurado com a vinda do Messias. O destino do mundo torna-se dramático, *operando-se uma separação inesperada e surpreendente entre os homens.* Feliz aquêle a quem é dado reconhecer a suprema intervenção de Deus e nela participar; ai daqueles que passam ao largo da boa nova. O ministério terrestre de Jesus traça uma primeira separação: Lc 7.23: "Bem-aventurado é aquêle que não achar em mim motivo de escândalo"; Lc 10.23: "Bem-aventurado os olhos que vêem o que vós vêdes": Lc 11.28: "Bem-aventurados os que ouvem a palavra..." e, principalmente Mt 16.17: "Bem-aventurado és tu, Simão Barjonas". Ao contrário, Mt 11.21: "Ai de ti Corazim"; Mt 26.24 e 23.13,16: "Ai de... Judas", "Ai de vós, escribas". O encontro com *a pessoa de Jesus* deixa o rastro de felicidade ou desgraça, continuado pela *pregação do Evangelho* pelos discípulos (Jo 20.29; I Co 9.16); e que terá seu cumprimento no derradeiro dia, na *parusia* (ver Mt 24.19,46; Ap 16.15, etc.).

Não se deve deixar desapercebido no Apocalipse: a) O sentido mais compreensivo do têrmo "ai" aplicado para designar grandes provações do fim. b) Observamos também que "guardar as palavras do Livro" constitui um penhor da felicidade que o julgamento final dará àqueles que serão achados *fiéis*.

2. Magnìficamente recapituladas encontram-se tôdas estas coisas na régia proclamação das *Bem-aventuranças* (Mt 5.3-12; Lc 6.20-23 e em sua antítese de Mt 23.13,33 e de Lc 6.24-26). Seu tom solene provém da inversão catastrófica de todos os valôres estabelecidos. Paradoxos, sim, porque encaram o presente na perspectiva do futuro — uma vez que em Jesus Cristo fêz-se presente o futuro. A felicidade prometida não é algum lote hipotético de consolação, mas o compromisso assumido por aquêle que pode ver e julgar o presente partindo da última hora. Enquanto os ricos, os

poderosos, os fariseus ficam de mãos vazias (ver a profecia do *Magnificat:* Lc 1.51ss), os pobres, os humildes, os famintos acham-se inopinadamente entre os bem-aventurados: apenas a vinda do reino pode colmá-los. Em virtude de sua condição humana ou social (Lc), bem como de sua atitude interior (Mt), os pobres esperam e contam com alguém. São os naturais destinatários do Evangelho (Mt 11.5). Para êles vem o Rei, crucificado e ressuscitado; pois estão êles de conformidade com êle. Sua causa revela-se aliada à de Deus.

M. BOUTTIER

BÊNÇÃO

1. *A bênção é uma palavra cheia de poder,* por cujo meio Deus em pessoa, ou representado por um homem, faz descer sôbre pessoas, sôbre sêres vivos ou sôbre coisas, a salvação, a prosperidade e a alegria de viver. Abençoou Deus o homem e a mulher, abençoou os animais (Gn 1.22,28); abençoou o pão e a água, para que não comunicassem enfermidades (Êx 23.25); as sementes, para que fôssem fecundas (Sl 65.9-11); o labor humano (Dt 2.7). A vida não é um fenômeno natural, mas uma dádiva milagrosamente preservada pelo próprio Deus. Quando um homem abençoa, esta virtude não sai dêle mesmo, mas da riqueza divina: o homem ora (Gn 4.60; 49.25; Nm 6.22ss; I Sm 2.20).

2. A bênção é, geralmente, uma manifestação da liberalidade de Deus. Especìficamente, porém, constitui *o sêlo da História da salvação,* porquanto está presente em cada etapa: a) *na criação,* Deus abençoa tôdas as coisas e todos os sêres, confirmando-lhes a dádiva da vida e fazendo-se garantia dela. Eis, na sua forma geral, a primeira —> *aliança* de Deus com sua criatura. b) *Após o dilúvio,* Deus abençoa Noé e seus filhos, firmando com a humanidade decaída uma nova aliança sob o signo da paciência (Gn 9.1,11). Deus não é vencido pelo pecado, mas confirma-nos a sua graça, única capaz de restaurar-nos. Deus tem seus intentos, que revelará na terceira etapa. c) Abençoa Abraão e escolhe-o, não por causa de qualquer mérito do patriarca, mas para preparar a salvação de tôdas as nações (Gn 12.1ss). Abraão e o povo nascido dêle serão o sinal da promessa que em Jesus Cristo receberá seu cumprimento (Gl 3.14; Jo 8.56). Esta bênção messiânica, e não u'a mera bênção paternal, é que oporá Jacó ao primogênito Esaú (Gn 27).

3. O homem, ou o povo que Deus abençoou, corresponde abençoando a Deus, isto é, *dando graças a Deus.* O crente abençoa a Deus, que é fiel às suas criaturas (Sl 104.1,35; 145.10, 21), que acolhe, e sempre acolherá favoràvelmente nossas súplicas (Sl 28.6; 63.4s). Eliezer dá graças a Deus por sua fidelidade a Abraão (Gn 24.27). Davi inclina-se sôbre o leito, abençoando a Deus, que lhe assegurou sucessores, confirmando-lhe a promessa de um reino para sempre (I Rs 1.47s; II Sm 7.11-16). O povo congregado para o culto, por sua vez, bendiz ao Deus que o escolheu e que se revelou a êle (Sl 115.18). Zacarias e Simeão bendizem a Deus que cumpriu sua promessa de um Salvador (Lc 1.68; 2.28-32).

N.B. *O cálice de bênção que abençoamos* (I Co 10.16). A expressão não evoca nenhum gesto de bênção conferindo ao cálice uma virtude mais ou menos mágica; abençoar significa aqui "dar graças". Porquanto o cálice, sinal de comunhão com o sangue de Jesus, é o dom de Deus que salva a Igreja, razão por que merece ser o objeto dos nossos louvores.

CHR. SENFT

BLASFÊMIA

Freqüentemente as versões neo-latinas traduzem blasfemar por ultrajar, injuriar, maldizer e caluniar.

1. *A blasfêmia é um atentado contra a honra e majestade divinas.* O blasfemador injuria o Amo absoluto da vida; comete um ato irreparável que a lei mosaica castiga com a morte (Lv 24.11ss). Também Deus pode ser blasfemado na pessoa de seus representantes, de Moisés (At 6.11), de Jesus (Mt 27.39; Lc 23.39); Antes da conversão, Paulo era blasfemador, porquanto negava a revelação de Deus em Jesus Cristo; ainda mais, intentava levar os cristãos a blasfemar, a negar que Jesus é o Cristo (At 26.11).

2. *Jesus é acusado de blasfêmia* (Mt 9.3 par) porque perdoa os pecados ao paralítico, prerrogativa divina. Os judeus desconhecem neste nazareno o Filho, isto é, o representante e plenipotenciário de Deus (Jo 10.33,36). Sob a acusação de blasfêmia condenarão a Jesus (Mt 26.63ss). Não é a declaração de Jesus em si que julgam blasfematória, mas o fato de que seja precisamente êste Jesus, prêso, impotente, evidentemente privado de qualquer marca do poder divino, que ousa declarar-se Filho do Deus Vivo (Fp 2.7). Aos seus olhos, um Filho humilhado e aflito não passava de um impostor.

3. *Os crentes devem zelar para não induzir outrem a blasfemar.* Davi, adulterando, provocou as blasfêmias dos inimigos de Deus (II Sm 12.14), das nações vizinhas que deviam ver brilhar em Israel a santidade de Deus. A atitude respeitosa dos escravos cristãos para com

seus amos, a humildade e o espírito de serviço da espôsa cristã, evitarão que seus senhores e maridos, ainda pagãos, blasfemem o nome e a palavra de Deus (I Tm 6.1; Tt 2.5).

4. Todo pecado, inclusive a blasfêmia contra o Filho do Homem, pode ser perdoado, porém não *a blasfêmia contra o* —> *Espírito Santo* (Mt 12.32; Mc 3.28ss). Doutrina que intranquilizou a muitos crentes temerosos de Deus! Ela significa apenas que ùnicamente a recusa, consciente e deliberada, da graça presente, reconhecida e provada (Hb 6.4-6), causa a morte; porque o Espírito Santo é a presença de Deus revelado no coração cristão. O Filho do Homem é Deus presente sob o véu de sua humanidade, e certamente é blasfemar contra êle o pecado de não reconhecê-lo, de duvidar dêle. Cada qual deve combater, sem tréguas, êste pecado, orando ao Espírito Santo, arrependendo-se e obedecendo.

CHR. SENFT

BUSCAR

Êste verbo, freqüentemente usado, pertence ao próprio âmago da mensagem bíblica, pois caracteriza três aspectos da relação entre Deus e os homens e entre os homens e Deus.

1. Deus vem a suas criaturas para *buscar*, isto é, para *exigir* aquilo que, com direito, espera delas: o Senhor busca a obediência (Mq 6.8), a verdadeira adoração em espírito e em verdade (Jo 4.23), a fidelidade (I Co 4.2), como o proprietário vai à árvore que plantou em procura de fruto (Lc 13.6s). Esta busca de Deus, exigente, porém justa, provocou a confusão do pecador que foge da face de Deus (Gn 3.10). Pois inùtilmente procura Deus um homem que corresponda às suas esperanças (Sl 14.1-3).

2. Eis porque o Senhor decretou descer, na pessoa de seu Filho, a *buscar* os homens para os *salvar* e reconduzi-los a casa: como um pastor procura a ovelha perdida até encontrá-la e devolvê-la ao redil (Lc 15.4), o Filho do Homem veio buscar e salvar o que se havia perdido (Lc 19.10). Esta procura edificante de Deus, longe de subtrair os homens às divinas exigências, justifica as renovadas pretensões do Senhor em ser melhor servido (Lc 12.48).

3. Todavia, *buscar* descreve, em geral — especialmente no AT — a atitude do homem perante Deus. Com efeito, um dos sinais do amor de Deus é deixar-se buscar pelos homens (Is 65.1; Ez 36.37); furtar-se às suas procuras é um sinal de sua ira (Os 5.15; Am 8.12; Ez 20.3).

a) Entregue a si mesmo, o homem procura Deus, porém como às apalpadelas (At 17.27), pelos diversos caminhos que êle pode imaginar: consulta ídolos, crendo ser êles a manifestação visível da divindade invisível (II Rs 1.2; Is 19.3; Rm 1.23), evoca mortos (I Sm 28), interroga astros (Jr 8.2), adivinhos e magos (Lv 19.31), etc. Tôdas estas práticas estão expressamente condenadas pela Escritura, não simplesmente como ilusórias, mas como atentatórias à liberdade de Deus, que se reserva manifestar-se onde e quando lhe aprouver (Dt 18.10). Há, ademais, outra procura funesta: a do homem que pretende atingir Deus mediante os próprios merecimentos religiosos ou morais (Rm 9.32), dispensando-se do arrependimento e da conversão a Jesus Cristo.

b) No entanto, para que o busque e o consulte, Deus pôs ao dispor de Israel determinados meios: um dos mais antigos meios de consulta tem sido a *sorte*, tirada pelo chefe (Js 7.14), e posteriormente reservada ao sacerdote, que usará esta prerrogativa e indicará o julgamento de Deus mediante o *Urim* e o *Thummim* (Nm 27.21). Êste velho meio de consulta foi aparentemente praticado de nôvo na época sacerdotal (Ed 2.63; ver At 1.26). Freqüentemente o povo de Israel consulta Deus mediante os *profetas* (Êx 18.15; I Rs 22.28; Ez 14.4); depois dêstes, procura Deus em sua Palavra escrita (Is 34.16; Sl 119.2). Paralelamente, o *santuário* (altar, tabernáculo, —> *Templo*), sinal da presença do Deus invisível no meio do povo, vem a ser o lugar onde se busca e se consulta ao eterno Iavé (Êx 33.7; Dt 12.5; II Cr 1.5). O peregrino que caminha para o santuário busca a Deus sobretudo na oração; daí o freqüente uso nos Salmos, sem qualquer alusão ao santuário, da expressão "buscar a Deus", ou "buscar a —> *face de Deus*", no sentido de orar (Sl 24.6; 27.8; II Cr 7.14; Sl 40.17). É também no sentido de orar que Jesus emprega o verbo "buscar" no famoso texto: "Buscai e achareis" (Mt 7.7). Buscar a Deus, ou aproximar-se de Deus (Hb 11.6) significa, pois, ter acesso a êle por meio da oração confiante. Tôdas estas maneiras de procurar a Deus resumem-se e cumprem-se em Jesus Cristo, o Caminho pelo qual todo aquêle que busca encontra (Mt 7.8).

c) Mais em geral, *buscar* descreve a atitude do homem fiel que persevera na obediência e na receptividade perante Deus (Sl 34.11; Rm 10.20; At 15.17). "Buscador de Deus" é, pois, aquêle cuja vida é inteiramente orientada por Cristo e pelo reino que vem (Mt 6.33; Cl 3.1), que não teme vender tudo que tem para comprar esta pérola de grande preço (Mt 13.45).

Buscar expressa a tensão muito peculiar que existe, a partir da queda, entre Deus que desce até nós pecadores que, recusando fugir, nos

convertemos a êle. A busca do fiel constitui, pois, a resposta à iniciativa de Deus. O homem que procura a Deus, entra, desde já, em real comunhão com êle, mediante Jesus Cristo. Neste sentido, já encontrou quem anda buscando (Mt 13.44). Mas ao invés da filosofia que dá voltas em tôrno de seu objeto e da mística que se afoga em Deus, esta procura é uma comunhão de fé e de esperança que se realizará plenamente apenas no reino. Sòmente então a busca cederá lugar à posse plena e inteira (I Co 13.12).

S. AMSLER

CÁLICE

O VT conhece uma grande variedade de substantivos para designar, segundo a forma e o tamanho, o recipiente, oriundo do Egito ou da Fenícia, no qual bebem os ricos e os pobres. Até nos templos usavam-se cálices para as ofertas e libações sagradas (I Cr 28.17). Os mais preciosos eram de prata (Gn 44.2) e de ouro (I Rs 10.21); tinham, às vêzes, as bordas lavradas "como flor de lírios" (I Rs 7.26). Os copos mencionados no NT tinham a forma das páteras greco-romanas, chatas e pouco fundas.

Nas comidas profanas, cada qual tinha seu copo individual (Gn 40.13; Mc 7.4) do qual bebia e, às vêzes, se embriagava. O anfitrião costumava acolher e dar as boas-vindas oferecendo a cada convidado um copo de vinho. Beber do copo de alguém era sinal de profunda intimidade (II Sm 12.3). Nestes diversos usos encontramos a origem dos vários simbolismos que nas Escrituras acompanham a palavra "cálice".

1. *O cálice de ações de graça* (literalmente, o cálice das *libertações,* Sl 116.13) alude ao banquete festivo no qual se ofertava a Deus um cálice de vinho em testemunho de gratidão pelas *libertações recebidas* (Sl 116.17). O ritual da Páscoa comportava quatro copos sucessivos levantados em sinal de ação de graça (ver Lc 22.17,20). A elevação do cálice, na Santa Ceia, conserva ainda êste valor eucarístico: pois êle é *o cálice de bênção* (I Co 10.16; Mt 26.27), por êle agradecemos a Deus (—> *Eucaristia*).

2. *O cálice de consolação* (Jr 16.7) alude ao copo de vinho que se oferecia nas comidas fúnebres aos parentes enlutados. A imagem aqui aponta principalmente para o vinho, símbolo de alegria (—> *vinho*).

3. *O cálice do destino,* expressão muito oriental, conhecida do Salmista, que significa o nosso destino terrestre (Sl 11.6; 16.5; 23.5; 75.9). Do Senhor recebemos o nosso destino, como o convidado recebe o copo de vinho das mãos do seu anfitrião. O copo de vinho simboliza o destino feliz do homem colmado por Deus (Sl 16.5; 23.5). Pelo contrário, o castigo e a morte dos ímpios é figurado por um cálice de fogo e de enxôfre (Sl 11.6), de desolação e de ruína (Ez 23.33), que sorverão até às escórias (Sl 75.8s).

Os profetas empregaram repetidamente esta figura para proclamar a ira e os juízos de Deus. Com ênfase retórica representaram a Deus enchendo de ira o cálice que fará beber aos rebeldes, a Israel e Judá (Is 51.17; Ez 23.31ss), aos pagãos (Jr 25.15ss) até que êles tremam e enlouqueçam, desvariem e caiam. Ao copo associa-se, na realidade, a idéia de embriaguez e de queda O próprio povo, instrumento da vingança divina, compara-se a um cálice: "Babilônia era um copo de ouro na mão do Senhor, o qual embriagava tôda a terra; do seu vinho beberam as nações e por isso enlouqueceram" (Jr 51.7). Através dos profetas, a figura desceu à linguagem popular (Hc 2.16; Sl 75.9). Será utilizada pelo Apocalipse para evocar a —> *cólera* de Deus (14.10; 16.19; 18.6).

Da mesma forma, Jesus aludindo à sua morte fala no cálice que terá de beber (Mt 20.22-23; Jo 18.11). No Getsêmani roga ao Pai para que afaste dêle "êste cálice" (Mt 26.39,42). Cálice, neste transe, não é um mero sinônimo de morte, mas dá a entender que é o próprio Pai quem decidiu a morte de seu Filho e, oferecendo-lhe êste seu verdadeiro destino, pede-lhe aceitá-lo voluntàriamente.

4. *O cálice da comunhão.* Circulando entre os convidados, por exemplo nas festas religiosas, o cálice significa a comunhão que une os comensais (I Co 10.21). Não consta que o ritual da Páscoa judaica conhecesse já o copo comum, símbolo de união na ação de graça e na esperança. Jesus, instituindo a santa Ceia, reparte entre seus apóstolos o cálice do seu sacrifício, para demonstrar-lhes que estão desde já chamados a compartir o destino do Messias agora humilhado e em breve glorificado. (—> *Sangue*).

O cálice da Santa Ceia garante, pois, aos crentes a participação no sacrifício de Cristo (I Co 10.16) e a sua glória no Reino (Lc 22.28-30).

S. AMSLER

CAMINHO

Como os têrmos paralelos no VT *senda, vereda, atalho,* "caminho" pode possuir um sentido literal ou figurado.

No primeiro caso designa *estradas, caminhos, atalhos* e *veredas* que cruzam a Palestina (At 8.26) e o mundo (Mt 10.5) (sentido local)

e por extensão pode indicar caminhada, viagem (Gn 42.25; Mt 10.10) (sentido ativo) e também pode marcar a *distância: um caminho de sábado* (At 1.12), a jornada de 2000 côvados ou seja 800 m. à que limitavam os doutores da lei, baseados em Êx 16.29, a deslocação lícita no sábado.
sábado.

No sentido figurado, as palavras *caminho, via, senda,* etc., quer no singular (Jr 10.23), quer no plural (Dn 5.23), aplicam-se em primeiro lugar à vida humana em geral: (Assim a expressão partir pelo caminho de tôda a terra significa —> *morrer*) e logo à vida confiada à responsabilidade humana, isto é, ao *comportamento, à maneira de viver,* e *à conduta* (I Rs 15.26; Tg 1.8; Jd 11).

Daí provém importantíssimo uso, na teologia, da expressão: *os caminhos* de Deus. Designam primeiramente os caminhos em que o próprio Deus anda; em outros têrmos, sua atividade atual (Dt 32.4; At 13.10) ou futura (Is 40.3; Mt 3.3 par), seu modo de proceder (Is 55.8), seus planos e desígnios (Is 58.2; Rm 11.33). Também indica caminhos que Deus nos manda seguir (Jr 7.23; Sl 25.4), especialmente os mandamentos da Lei (Dt 8.6); também se refere ao ensino moral de Jesus (Mt 22.16). O caminho do Senhor é determinado ora por um mero adjetivo, tal como *bom* (I Rs 8.36), *reto* (I Sm 12.23), *íntegro* (Sl 101.6), ora por um complemento do substantivo, como o caminho da justiça (Pv 8.20; Mt 21.32), da verdade (Sl 119.30). Abster-nos-emos de interpretar tais expressões sem referência a Deus: o caminho só é bom, porquanto Deus, que é bom, o prescreve.

Não causará espécie se encontrarmos freqüentemente o têrmo *caminho* na pregação dos profetas, chamados a desviar o povo de seus maus caminhos (II Rs 17.13). Êstes apelam para os homens deixarem os maus caminhos (Zc 1.4; Jn 3.8,10), e reformá-los (Jr 7.3-5; 26.13). Entrementes o próprio Deus dará ao seu povo "um só caminho, para seu bem e bem de seus filhos (Jr 32.39).

Um eco dêstes apelos permanece no tema muitas vêzes empregado nos livros sapienciais do VT: a oposição entre os dois caminhos, o bom e o mau (Sl 1.6; Pv 4.18-19; 12; 12.28; ver Jr 21.8). Também Jesus recorrerá a esta oposição a fim de precaver os seus discípulos contra as dificuldades que tornam o caminho estreito (Mt 7.13-14).

A pregação apostólica, a exemplo da de Cristo, exige que assumamos uma vida nova e característica. Assim reaparecem os têrmos *caminho* e *via,* nas epístolas, a fim de expressar o comportamento geral dos cristãos (II Pe 2.2), ou a atitude dêles desejada (I Co 12.31). Quando o apóstolo Paulo escreve que Timóteo "vos lembrará os meus caminhos em Cristo Jesus, como por tôda parte os ensinos em cada Igreja" (I Co 4.17), indica certamente as prescrições espirituais e morais que pertenciam às igrejas de Jesus Cristo.

Repetidas vêzes o livro dos Atos emprega qualquer determinativo à palavra *caminho* (9.2; 19.9,23; 24.14,22; ver também 22.4), resultando uma certa indecisão que repercute nas diversas traduções usuais entre nós: o caminho do Senhor, nova doutrina, evangelho, seita, religião. Esta peculiaridade deriva quiçá da expressão *o caminho do Senhor,* e designa de modo geral o cristianismo, movimento ao qual Deus leva os homens.

Incumbe-nos examinar aqui duas citações importantes no NT onde *caminho* tem um sentido bastante diferente do figurado que acabamos de indicar: Hb 10.20 (e 9.8) e Jo 14.6.

Hb 10.20 é um texto difícil. Trata o autor da obra de Cristo em relação ao culto israelita do Tabernáculo. Afirma que *"pelo sangue de Jesus temos livre acesso ao Santo dos Santos",* isto é, na presença de Deus no céu, pois Cristo inaugurou para nós *"um nôvo e vivo caminho através do véu"* que fechava a entrada do lugar santíssimo. De fato, não é rasgando êste véu, constituindo aqui uma simples imagem, mas *a sua própria carne,* que fêz com que Jesus abrisse para nós êste caminho, o qual nos possibilita aproximar-nos de Deus livremente (10.22; ver 4.16). O *caminho nôvo e vivo* designa, portanto, o acesso à comunhão com Deus graças à expiação de Jesus e sua intercessão atual (7.25).

Em Jo 14.6, Jesus chama-se a si mesmo o *caminho,* obrigando-nos o contexto (especialmente os vs. 1-4 premissa lógica do 6) a reconhecer um significado particular. Não se trata já de uma certa maneira de viver, mas do caminho pelo qual chegaremos ao Pai. Ora, o único caminho que pode levar os discípulos ao Pai, é o próprio Jesus Cristo que, morrendo, vai preparar-lhes um lugar e voltará logo para buscá-los em sua segunda vinda. Êstes estarão no caminho que conduz ao Pai, permanecerem unidos a Cristo pela fé.

J. BURNIER

CEIFA

Ceifa encontra-se 1.º no seu sentido próprio, 2.º num sentido figurado temporal, 3.º num sentido figurado profético-escatológico.

1. *Sentido próprio* (Gn 8.22; Jo 4.35; Tg 5.4, etc.). A ceifa para a Bíblia não é um mero assunto material e egoísta. Comporta uma parte de exigências, uma parte reservada a Deus: as primícias da ceifa pertencem ao Senhor (—> *Pentecoste:* Êx 22.29; Lv 23.10). e outra parte reservada ao próximo: um canto

do campo escapará da ceifa e será abandonado aos necessitados e forasteiros (Lv 19.9; 23.32; Dt 24.19). Ademais a ceifa era ocasião de festas e divertimentos para o povo (Êx 34.22; Is 9.2); a colheita era tida por uma graça insigne, uma promessa cumprida. A alegria do fruto maduro coroava as esperanças do semeador.

A imagem da ceifa, da colheita, servirá, portanto, para significar uma relação de causa e efeito entre um ato e suas conseqüências: "aquilo que o homem semear, isso também ceifará" (Gl 6.7). Lei geral que veremos aplicada não apenas na natureza, mas também, em primeiro lugar, na economia moral de nosso mundo e, finalmente, no último juízo assemelhando-se à ceifa do mundo.

2. *Sentido figurado temporal.* Já neste mundo, embora imperfeitamente, podemos verificar o mecanismo das leis morais e constatar os efeitos de uma justiça imanente: "O que semeia a injustiça, segará males" (Pv 22.8), "quem semear o vento, recolherá a tempestade" e se "semeais em justiça ceifareis em misericórdia" (Os 10.12). "Se nós vos semeamos as cousas espirituais, será muito recolhermos de vós bens materiais?" (I Co 9.11).

Esta manifesta lei de correspondência entre a sementeira e a colheita confere a todos os nossos atos um pêso de História: não há ato indiferente uma vez que todos os atos levam o germe da vida futura, temporal e eterna. Todos os nossos atos inscrevem-se numa História que será, em suma, o desenvolvimento do potencial positivo ou negativo encerrado nêles. Esta verdade fornece poderosa argumentação à pregação moral, premonitória e exortativa: premunição para aquêles que fazem o mal sem preocupar-se com as germinações que êle prepara; exortação a fazer o bem, pois "a seu tempo ceifaremos" (Gl 6.9).

Entrementes o tempo da colheita, embora esporàdicamente visível já neste século (Mt 9.37-38; Jo 4.35-38), aparecerá universal e perfeito nos dias do último juízo, com êle se confundindo. As ceifas dêste mundo manifestam e anunciam a colheita do mundo, isto é, a hora em que a própria terra há de ser ceifada (Ap 14.15-16).

3. *Sentido figurado profético-escatológico.* "A ceifa é o fim do mundo" (Mt 13.39). A lei de correspondência entre a sementeira e a seara, encontra aqui sua expressão perfeita, bem como seu perfeito mistério.

Os frutos de nossos atos serão reconhecidos por maduros apenas quando o próprio Deus os colha ou rejeite, segundo a sua justiça. Então aquêle que tivesse semeado conforme a carne, ceifará da carne a corrupção, enquanto aquêle que tiver semeado para o Espírito colherá do Espírito a vida eterna (Gl 6.8). Assim os atos humanos são prenhados não apenas de História, mas também de eternidade.

Precisamente em virtude disso, porque não pertence ao homem dispor da eternidade, nem qualificar definitivamente qualquer ato, bom ou mau, permanece a seara final um grande mistério. Não foi aos servos terrenos que tem sido comissionada a tarefa de separar o joio e o trigo: poderiam êles arrancar o trigo com o joio (Mt 13.28-30, 39-43). Mas a tarefa foi comissionada aos ceifeiros angélicos. Os nossos atos estão entregues à divina justiça cujo sol pode fazer frutificar as mais insignificantes sementeiras e consumir os frutos do orgulho e da presunção. Pela fé podemos saber com plena confiança que, em Jesus Cristo, a justiça de Deus é justiça de amor. Esta confiança permite esperarmos tranqüilamente o tempo da ceifa celeste. Como na terra, a ceifa se acompanha de alegria e júbilo, assim a ceifa divina será um tempo de festa e gôzo. As sombras do juízo contribuirão para salientar mais as belas realidades da promessa e da salvação, a alegria da colheita, a recompensa régia outorgada aos fiéis que "depois de semear com lágrimas, agora ceifarão com júbilo" (Sl 126.5).

A Deus pertence a ceifa, ao homem a sementeira. Ora, já na sementeira decide-se parcialmente a ceifa. Deus revelará no último dia aquilo que o homem desde muito tempo ia cultivando. Aquilo que se revela nos céus, procede da terra. A única novidade será a nova luz reveladora, e até transformadora; enquanto a ceifa iluminada será aquela, e nenhuma outra, que fôra confiada à terra nos dias das sementeiras terrenas. "Portanto, não nos cansemos de fazer o bem... enquanto tivermos oportunidade: a seu tempo ceifaremos" (Gl 6.9-10).

J. PH. RAMSEYER

CÉU

Em português, bem como na maioria das demais línguas modernas, a palavra "Céu" possui ora um significado simplesmente meteorológico ou astronômico, ora um sentido religioso, não estando sempre bem definida a diferença entre ambas as acepções. Não causa novidade que isso já acontecesse com os antigos. Ademais, a bivalência do vocábulo é de certa forma justificável, porquanto entre a superioridade local das coisas de cima e a superioridade essencial das coisas de Deus, há uma "analogia do ser" predispondo a primeira a ser o símbolo da segunda.

Para maior clareza, destacaremos os dois sentidos de "céu", até no VT, sem esquecer que nem sempre vão nitidamente separados.

1. *O céu no sentido natural.* Inicialmente a palavra CÉU designa para a Bíblia o que hoje chamamos de *atmosfera.* Assim fala-se dos "pássaros do céu", como dos "peixes do mar" (Dn 4.12; Mt 6.26; 8.20 etc). Da mesma forma, Daniel (7.13) fala das nuvens do céu (ver Mc 14.62 par), a não ser que "nuvens" tome um sentido simbólico. Notamos, outrossim, que as aves e as nuvens não são os únicos moradores do ar, estando êste cheio de sêres invisíveis, alguns bem inquietantes (Ef 2.2. —> Anjos e Demônios). Habitualmente, porém, "céu" designa o *firmamento* ou a abóbada celeste, tendo o hebraico também outra palavra para esta acepção. Gn 1.6 ensina que o firmamento separa as águas "de cima" e as "de baixo". As águas sôbre o firmamento constituem o reservatório da chuva (Sl 148.4) que passa através das comportas do céu (Gn 7.11; ver também Jó 38.37). É por estas "comportas" ou janelas que passou também o maná, o pão do céu, conforme narra o Sl 78.23-24 (Ver Sl 105.40 e Sab 16. 20). Neste sentido compara-se freqüentemente o céu a uma tenda amplíssima ou a uma cortina imensa (Is 40.22; Sl 104.2), de conformidade com imagens assaz espalhadas no Oriente. Notemos ainda que encontramos entre os hebreus vestígios de uma imagem popular entre os orientais, e até entre os ocidentais, que representa o céu como o manto régio da divindade (assim o Sl 102.25-26 compara os céus a um manto que, já envelhecido e gasto, será enrolado por Deus desejoso de vestir prendas novas. (Comparar certas Virgens no catolicismo, vestidas de um manto estrelado). Ap 6.14, usando outra expressão, anuncia que Deus enrolará os céus como um "volume", isto é, na fôrça etimológica, como um pergaminho em forma de rôlo.

Outras vêzes o céu é-nos mostrado colocado sôbre colunas (Jó 26.11). Samuel (2Sm 22.8) fala, de forma generalizada, em "fundamentos" do céu. Esta idéia do "céu" formado por u'a massa sólida não é privativa do Gênesis; também Jó 37.18 mostra-nos um céu sólido "como um espelho fundido", imagem de que se lembrou quiçá Ap 4.6 e 15.2 ao falar-nos de "um mar de vidro".

Na concepção de Gn 1.14s, as estrêlas prendem-se ao firmamento, concepção que não se deve tomar literalmente: se bem encontramos na Bíblia que a abóbada se move com as estrêlas nela prendidas, Jó 22.12 mostra-nos os astros suspensos um pouco abaixo do céu, a grande altura. Seu número é muito grande, incontável (Gn 15.5). As estrêlas, melhor que as demais criaturas, proclamam, com o seu luminoso esplendor, a glória de Deus (Sl 19.2; Dn 12.3). Tôdas, em companhia do sol e da lua, movem-se em tôrno da terra imóvel. Entre os planetas, só Vênus (em hebr. =*Hellel*, Is 14.12) e Saturno (*Chium*; em caldaico *Kenan*, Am 5.26) são nomeados explicitamente. Não sabemos em que medida os hebreus identificavam Vênus com a estrêla da manhã, mas consta que êste astro brilhante, anunciador do dia, desempenhava na sua imaginação um papel preponderante, pois fizeram dêle um dos símbolos da salvação: o Siracida (Sab 50.6) compara-lhe o sumo-sacerdote Simão. 2Pe 1.19, por sua vez, chama a Jesus Cristo "a estrêla da alva que há de nascer em vossos corações". João, o Vidente, (Ap 2.28) vê ao Ressuscitado prometendo aos que perseveram, "a estrêla da manhã", isto é, uma luz sobrenatural emanada de Cristo.

Entre as estrêlas chamadas fixas, Jó instruído talvez pelos árabes enumera várias constelações. Conhece as Plêiades e Órion (9.9; 38.31), o Dragão ou Serpente (26.13), e menciona outras constelações em têrmos de equivalência para nós duvidosa (a Ursa? as Híades? Aldebarã). Amós também conhece as Plêiades e Órion (Am 5.8).

Os signos do Zodíaco, familiares à literatura rabínica, correspondem possìvelmente ao Mazzaroth do VT (ver em particular 2Rs 23.5).

Consideram-se, às vêzes, as estrêlas como sêres vivos; assim em Jó 38.7 elas cantam alegremente; em Jz 5.20, elas pelejam contra Sísera. Personificação não isenta do risco de astrologia: no tempo dos Reis, Israel sucumbe a esta tentação (2Rs 21.3-5; 23.4-5). O Deuteronômio prevê o perigo e decreta a pena de morte contra êste delito (Dt 17.2-5). Não deixa de insistir o texto sagrado na afirmação que os astros são meras criaturas de Deus (2Rs 21.3-5; Gn 1.14ss; Am 5.8; Sl 74.16; 136.7; Jó 9.7-9, etc.), soberano do céu e da terra. Deus é quem pode sacudir a terra (Jó 9.6) ou deter a marcha do sol (Js 10.12-13).

O NT não contém qualquer proibição explícita com respeito à astrolatria, mas esta vai implicada na proibição da angelolatria (—> *Anjos* e *Autoridades*).

Em nenhum texto mencionam-se os cometas, a não ser que êles sejam êstes "astros errantes" de Jd 13. Mas, quando o Apocalípse (12.4) descreve um grande "dragão vermelho" cuja cauda varre o céu arastando a terceira parte das estrêlas, nós evocamos imediatamente a aparição dum cometa com sua chuva de estrêlas cadentes. Acaso "a espada de Deus" suspensa no céu, de Isaías (34 5), era também algum cometa?

Folga dizer que Deus é o Senhor de todos os fenômenos meteorológicos, do trovão, do raio e do granizo (Ex 19.16; 20.18; 1Sm

7.10; Sl 77.18; 104.7; Sab Sirac 43.13-22; 46.17). Deus dá a chuva e os raios do sol. Notemos que Jó não comparte a concepção ingênua dos reservatórios de chuva nos céus, mas declara que as nuvens, constituídas de vapor (37.11; ver Sl 33.7), são que nos dão a chuva.

Finalmente, que opina a Bíblia a respeito da astrologia? Embora não conste interdição nenhuma, Is 47.13 zomba dos astrólogos e Jr 10.2 previne os fiéis contra suas superstições. Contudo, se distinguirmos entre a crença na influência astral e a fé na virtude profética dos astros, forçoso será reconhecer que, no segundo sentido, a Bíblia conferiu certa consagração à astrologia. Pois amiúde os fenômenos extraordinários são considerados como sinais calamitosos com os quais Deus adverte os homens (Jl 3.15; Am 8.9; Is 13.10; 34.4; Ez 32.7-8). Esta é também a maneira de ver da pequena "apocalípse" sinótica (Mt 24.29 par) e da revelação joanina (Ap 6.12 ss, especialmente). Mas, pelo menos uma vez, anuncia uma estrêla um acontecimento feliz: a estrêla de Belém. Os magos-astrólogos não recebem qualquer crítica por ter sabido interpretar a sua mensagem; pelo contrário são louvados pela prontidão de sua obediência.

2. *O céu no sentido religioso.* É o mundo sobrenatural, ou mais exatamente, o conjunto dos mundos invisíveis. De fato, não deixa de ser surpreendente o grande número de vêzes que o NT, em particular Mateus e Paulo, usa a palavra "céu", no plural; particularidade que só a filologia não basta para explicar, pois mesmo quando o têrmo hebraico para céu careça de singular, esta constatação não resolve o caso, porquanto os hebreus acreditavam em vários "céus" sobrepostos um ao outro. Assim Dt 10.14 fala do "céu dos céus" para designar o céu supremo, morada de Deus (da mesma forma 1Rs 8.27; Sl 148.4; Ne 9.6). Ef 4.10 mostra-nos a Cristo ascendido "acima de todos os céus" (comparar Hb 4.14). Lembremos ainda que Paulo conhece a um homem (a si mesmo) que foi arrebatado ao terceiro céu (2Co 12.1ss). Contudo, a Bíblia é muito sôbria em especulações sôbre os diversos céus, enquanto os Livros de Enoc estão cheios de pormenores curiosos com respeito aos *sete ceus.*

Quanto ao trono de Deus, está êle inserido ora simplesmente "nos céus", (Is 66.1; 2Cr 30.27; Sl 11.4), ora (para salientar melhor a transcedência divina) "no céu dos céus", "por cima do firmamento" (Ez 1.26-27), "por cima das águas" (=das águas superiores do firmamento, Sl 29.3). Não faltam textos como Is 40.12 que pressupõem a Deus assentado por cima de todo o universo.

Os céus são também a morada dos anjos; êstes formam amiúde a côrte do trono divino (1Rs 22.19). Sôbre a hierarquia angélica freqüentemente descrita pela literatura apocalíptica e por São Paulo, veja-se —> *Anjos, Autoridades.*

O trono de Deus figura também nalgumas das grandiosas visões do Apocalipse joanino. No cap. 4, o trono divino aparece rodeado de vinte-quatro tronos menores ocupados por vinte-quatro anciões, de sete lâmpadas que são "os sete espíritos de Deus", e das quatro criaturas aparecidas já na famosa visão de Ezequiel (cap 1): águia, boi, leão e homem. Da mesma forma "no mais alto dos céus" (expressão dos anjos em Lc 2.14) situa-se, conforme Hb 7.25 (comparar Hb 1.3; 5.10; 12.2; 8.1; 1Jo 2.1), um tabernáculo sobrenatural, onde o verdadeiro Sumo-Sacerdote, Cristo, oferece sacrifícios espirituais e intercede por nós.

Textos sinóticos absolutamente idênticos relatam como o próprio Jesus anunciou que os homens "verão o Filho do Homem sentado à destra de Deus" (Mc 14.62 par). Vejam-se também Mc 16.19 e a visão de Estêvão nos Atos (7.55). O vidente do Apocalipse vê (20.4ss) no céu, as almas dos mártires "decapitados por causa de Jesus... que não adoraram a bêsta, nem a sua imagem, e não receberam na frente e na mão a marca da bêsta". Estas almas precederão tôdas as demais na glória celestial. Jesus, conforme relata o quarto evangelho, promete aos seus discípulos uma morada no céu, especialmente preparada por êle (14.1-3). Da mesma forma, a epístola aos Hebreus (8.1; 11.8s) menciona um lugar preparado nos céus para os crentes e prefigurado pela terra santa.

J. HÉRING

CHAMAR

Chamar, seus derivados e sinônimos encontram-se na Bíblia no sentido vulgar de convocar, convidar ou nomear. Mas, freqüentemente, *chamar* é um verbo específico da linguagem bíblica; cada vez que tem Deus por sujeito, toma uma significação radicalmente nova, peculiar e exclusiva da Revelação. Êste sentido pròpriamente bíblico acompanha então tanto o verbo, como o seu adjetivo participial (*chamado*) e o seu substantivo (*chamamento*), e até a mesma condição daquele que é chamado, isto é, revestido de uma *vocação.*

A versão grega dos LXX expressa mediante um único têrmo, o poder do ato divino que o hebraico expressava com três verbos diferentes. Efetivamente Deus, quando chama,

além de fazer ouvir sua voz, suscita o ser vocacionando-o, cria o universo nomeando suas partes constitutivas (Gn 1); toma para si e reserva para seus desígnios. Numa perspectiva geral, o chamamento divino revela-se como a modalidade própria do encontro de Deus com o homem.

1. *O encontro de Deus com o homem.* Deus é, por definição, "aquêle que chama" (Rm 9.11; Gl 5.8) "conforme sua própria determinação" (2Tm 1.9). Deus, desde o princípio, tomou a iniciativa, recusando abandonar sua criatura caída. "Deus chamou ao homem e lhe perguntou: Adão, onde estás?" Assim abriu Iavé um diálogo que continuou depois de Adão. Doravante sua voz ressoa nesta terra (Sl 19), revelando-se Deus, comunicando-se e abaixando-se através dos seus chamamentos. Iavé entra em relações com a humanidade, irrompe na História dos indivíduos e das nações, porém sem perder sua liberdade de ação secreta e soberana. Finalmente o VT fica como impregnado de uma repetida promessa cujo cumprimento nos será dado em Jesus Cristo, ao raiar o NT. Então Cristo, o "Verbo de Deus" (Ap 19.13), incarnará na própria pessoa o chamamento de Deus aos homens.

Antes de analisar as diversas formas do divino chamamento, notemos o seu caráter essencial. Porque o chamamento é função da obra redentora, êle provém da misericórdia de Deus e destina-se à salvação dos homens. A História dos vocacionados confunde-se com a História da —> *aliança* divina, manifestando "a graça que nos foi dada em Jesus Cristo antes dos tempos eternos" (2Tm 1.9).

Deus, na antiga e na nova aliança, chamou homens cuja missão e depoimentos foram únicos na História. Chamou a Moisés (Ex 3.4; 19.20; 24.16), a Samuel que tinha sido já devotado ao serviço do templo (1Sm 3.4), a Isaías (49.1). Folga dizer que as modalidades e efeitos dêstes chamados não mudam, mas são típicos porquanto os interlocutores são sempre Deus e o homem. São Mateus interpreta a palavra de Oséias (11.1) como uma chamada de Deus ao seu Filho realizando o anunciado retôrno do Egito; porém, uma variante interessante embora tardia, escreve: "Eu o chamei meu Filho". Paulo apresenta-se como "chamado para ser apóstolo" (Rm 1.1): assim define a sua função peculiar e lembra que o seu apostolado coincidiu com a sua vocação à fé. Com todo o direito reivindicará o seu chamamento apostólico e defenderá o seu nôvo nome: Paulo (1Co 9.1; 15.9).

Assim somos levados a observar que, freqüentemente, Deus impõe um nome a seus eleitos. Tão nova é a obra a êles confiada que o vocacionado terá de levar sôbre si uma marca desta novidade em cuja virtude se lhe transtorna a existência até o ponto de parecer êle uma nova criatura. O verbo *chamar,* na sua exigência mais íntima, vem a ser sinônimo de "nomear". O —> *nome* significa, então, tanto a vocação do chamado, como o conteúdo profético, ou mesmo escatológico do chamamento. Entre muitos outros, tomemos o exemplo de *Isaque* (Gn 17.19), o "riso de Deus", que anuncia a ressurreição e conversão dos pagãos; ou, no limiar do Evangelho, o de João (=Iavé foi favorável), assim chamado pelo próprio Deus contra tôda a tradição familiar de Zacarias (Lc 1.13, 59ss). O nome do Messias podia vir exclusivamente de Deus: "Darás à luz um filho, a quem chamarás pelo nome de Jesus. Êste será grande e será chamado Filho do Altíssimo" (Lc 1.31s). O nome que Cristo impôs a Simão, no dia do primeiro encontro, prefigura a vocação do apóstolo na Igreja primitiva: "Tu és Simão, o Filho de João; tu serás chamado Cefas que quer dizer Pedra" (Jo 1.42).

Por muito pessoal que, de por si, seja o encontro de Deus e do homem, o apêlo divino ultrapassa o destino pessoal do vocacionado: assim, a vocação de Abraão suscita e constitui o povo que Deus forma para si entre as nações; e o nôvo nome "Israel" dado a Jacó, mais do que pessoal, é genérico, destinado a designar todo o povo eleito. Eis porque os profetas, particularmente o segundo Isaías, tanto repetem e tanto insistem no chamamento de Deus ao povo, e tanto valorizam seu apêlo todo prenhado de sentido, de esperanças e de censura, apêlo familiar como quando se interpela um indivíduo: "Eu, o Senhor, te chamei em justiça (Is 42.6). Por que razão ninguém respondeu a meu apêlo?" (Is 50.2). Apêlo ainda mais premente quando Deus dá relêvo ao nome dado por êle mesmo: "Dá-me ouvidos, ó Jacó, e tu, ó Israel, a quem chamei" (Is 48.12; ver 42.1; 45.3). "Mas tu, ó Israel, servo meu, tu Jacó, a quem elegi, a quem tomei das extremidades da terra, a quem disse: Tu és o meu servo, eu te elegi" (Is 41.8s). Renovadamente Deus vem ao encontro do seu povo para salvá-lo e tomá-lo a seu serviço. Uma tal chamada é para o vocacionado um convite salutar cujos efeitos se manifestarão muito além de espaços e tempos. O Nôvo Testamento é que nos revelará o segrêdo da vocação, sua finalidade e instrumentos.

2. *Um convite salutar.* a) *O segrêdo da vocação.* A vocação procede da graça misteriosa e soberana de Deus, manifestada em Jesus Cristo, no Evangelho. O Senhor que,

durante seu ministério entre nós, chamava os discípulos com uma autoridade vinda exclusivamente de Deus, continua chamando por meio do Espírito Santo. Lembrando-lhes sua origem pagã, São Paulo escrevia aos Romanos: "vós... chamados para serdes de Jesus Cristo" (1.6). No triunfal hino de ação de graças que abre a epístola aos Efésios, uma variante bastante conhecida de 1.11 afirma: "Nêle, digo, fôstes chamados". Nêle isto é, em Jesus Cristo. Mas, porque é o próprio Deus, em Cristo, o único autor da vocação, Paulo não hesitará em desenvolver a surpreendente expressão de Isaías 49.1 (a comparar com Jr 1.5): "Quando ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, aprouve revelar seu Filho em mim" (Gl 1.15). Antecipa-se o apêlo à decisão e resposta humana, pois depende exclusivamente da liberalidade divina. Paulo, portanto, poderá explicar êste mistério dizendo: "Aos que predestinou:, a êsses também chamou; e aos que chamou, a êsses também justificou" (Rm 8.30). Também poderá afirmar que sua qualidade e ministério apostólico procedem exclusivamente de Deus: "Não sou digno de ser chamado apóstolo... mas pela graça de Deus sou o que sou" (1Co 15.9s).

Costumamos traduzir êste apêlo da graça por *vocação,* palavra que comumente não tem no NT o sentido um tanto confuso que costumamos lhe dar; pois expressa o primeiro passo de Deus na relação: a soberania daquele que chama jamais se confunde com a expansão de dons, talentos e inclinações humanos; noutros têrmos, sòmente Deus (ou Cristo) é o sujeito do verbo *chamar.* Portanto, o particípio substantivado (chamado, vocacionado) e também o substantivo (chamamento, vocação) referem-se sempre a Deus, (ou a Cristo). Sendo santo o que chama, (1Pe 1.15), a vocação é qualificada de *santa* (2Tm 1.9), *celestial* (Hb 3.1), *vinda de cima* (Fp 3.14); todos êstes atributos apontam para o sujeito. (O texto difícil de 1Co 7.17-24, presta a discussões, como veremos § 3 c) Ademais, se houvessem dúvidas em algum lugar com respeito ao significado da vocação, a questão aclarar-se-ia plenamente ao examinarmos o porquê da vocação.

b) *A finalidade da vocação.* Quando Deus chama alguém, é sempre para si e seu Filho que êle convoca. O eleito participará de tôdas as graças de salvação, divinamente incorporado à obra redentora não apenas como ator mas como beneficiário. As múltiplas expressões que lemos no NT são outras tantas afirmações multiformes do intento único "daquele que vos chamou na graça de Cristo" (Gl 1.6), intento cuja gloriosa plenitude aparecerá sòmente ao fim, embora frutifique desde já em efeitos benéficos.

Nos Evangelhos, Jesus chama para o —> *reino* vindouro do qual é, secretamente, o rei. O texto mais característico dá-se na parábola das bodas (Mt 22.1-14) que profetiza a recusa de Israel rejeitando sua vocação (vers. 3-4, 8) e a entrada dos pagãos na promessa gloriosa (9-10). Achamos a chamada ao reino apenas uma vez nas epístolas (1Tm 2.12) e no Apocalípse: "Bem-aventurados aquêles que são chamados à ceia do Cordeiro!" (19.9). A linguagem paulina e deutero-paulina possui outros têrmos para definir a obra divina à qual estamos convidados a entrar, tais como a —> *vida eterna:* "Toma posse da vida eterna para a qual fôste chamado" (1Tm 6.12), a —> *glória:* "... para alcançar a glória de nosso Senhor Jesus Cristo" (2Ts 2.14), ou a figura emprestada do VT, da —> *herança:* "Recebem... a eterna herança aquêles que têm sido chamados" (Hb 9.15). (Ver também a interessante variante de Ef 1.11 e Cl 1.12). Paulo usa ainda a comparação familiar da carreira no estádio: "para o prêmio da celestial vocação de Deus em Jesus Cristo" (Fp 3.14).

Mas, embora manifeste Deus sua obra "para saberdes qual é a esperança que em nós desperta o seu chamamento", o aspecto atual da obra guarda tôda sua importância, porquanto sua eficácia presente condiciona sua realização final. Quando Deus chama "à comunhão de seu Filho Jesus Cristo" (1Co 1.9), compromete virtualmente tôdas as múltiplas circunstâncias da vida da Igreja e dos fiéis. Assim Paulo lembra aos Colossenses, seduzidos pelas heresias tão fatais à comunidade, que são chamados à —> *paz de Cristo,* (Cl 3.15), e aos esposos divididos declara: "Deus vos tem chamado à paz" (1Co 7.15). Aos Gálatas tentados a voltar ao jugo das prescrições legais do judaísmo, declara vigorosamente: "Irmãos, fôstes chamados à —> liberdade" (5.13). Importa aos Tessalonicenses compreender bem o alcance moral de sua vocação: "Deus não vos chamou para a impureza, mas para a *santificação"* (1Ts 4.7).

Quais são os chamados a esta imperiosa vocação, às suas promessas e exigências?

c) *Os chamados.* Todos os homens (Rm 11.32) são chamados. A obra redentora abarca o mundo inteiro. Esta revelação transtorna o pensamento do judeu Paulo de Tarso e abre-lhe a perspectiva-chave sôbre tôda a doutrina da salvação. "Somos chamados não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios: assim o declara Deus em Oséias: "Chamarei povo meu ao que não era meu povo, e amada à que não era amada; e no lugar

em que se lhes disse: Vós não sois meu povo, alí mesmo serão chamados filhos de Deus vivo" (Rm 9.24s). Cristo é "para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, poder de Deus e sabedoria de Deus" (1Co 1.24).

Sublinhemos finalmente outro aspecto da vocação divina: é *comunitária* tanto como pessoal. As epístolas declaram-no explìcitamente. O cristão recebe vocação mediante a —> *Igreja,* para Igreja e, por ela, para o mundo. O chamado à salvação realiza-se sòmente mediante a integração do eleito na posteridade de Abraão (Rm 9.7), no Corpo de Cristo (Cl 3.15). O eleito deve participar da edificação do corpo de Cristo e do seu ministério (Ef 4.11-12). Temos a respeito o exemplo típico da vocação de Paulo (Gl 1.15; Rm 1.5), bem apto para compreendermos como se deve expressar a resposta do chamado.

3. *A resposta do crente* a) *A fé.* Fora da fé, não é percebido o chamamento de Deus; mas, uma vez percebido, êle suscita a "obediência da fé". "Pela fé Abraão, chamado, obedeceu e foi para o país que devia receber por herança" (Hb 11.8). O evangelho mostrando-nos como a pregação de Cristo foi um apêlo à penitência e arrependimento, aponta bem exatamente qual deve ser a resposta dos crentes (Lc 5.32). Paulo, explicando aos Gálatas o que aconteceu com êle no caminho de Damasco, declara "não consultei carne e sangue" (1.16).

b) *Ministérios.* Quem responde ao chamado, achar-se-á, *ipso facto,* comprometido na obra de Deus ou seja na edificação do corpo de Cristo na terra, porquanto Deus chama em vista de sua obra redentora. Ninguém pode atribuir-se algum título ou assumir alguma função de própria iniciativa e por si mesmo, "senão quando chamado por Deus, como Arão" (Hb 5.4). Mas seja qual fôr a vocação, ela convoca sempre para servir, quer nas relações mútuas entre cristãos (Gl 5.13), quer no —> *ministério* da Igreja sob as diversas formas que ela instituiu (1Pe 4.10s).

c) *A condição do cristão no mundo.* De maneira mais geral, a vocação determina a condição do cristão neste mundo, fazendo-o depender inteiramente de Deus em Jesus Cristo. O vocacionado entra a pertencer a um povo "estrangeiro e peregrino sôbre a terra" (Hb 11.13), cujos componentes têm de manifestar sua eleição tanto através do comportamento individual como da vida social. (Ver 1Pe 2.9-10).

Tão evidente é isso que muitos intérpretes e a maioria das versões explicam a vocação de que fala Paulo (1Co 7.17-24) como uma condição ou estado. Esta interpretação supõe que a situação social ou profissional em que nos encontrou a vocação vem a ser a condição nossa depois da conversão, a "nossa herança recebida do Senhor". No texto em referência, conforme J. Héring (Commentaire du NT, VII, Neuchâtel et Paris, 1949, p. 54), "Paulo amplia o debate, afirmando a relatividade das situações humanas perante o reino de Deus: seu ponto de vista resume-se em duas palavras: não mudar as condições humanas da existência que não se opuserem à realização da vocação cristã... A própria escravidão dos escravos, quando comparada à libertação da escravidão espiritual, é coisa de tão pouca monta que é preferível nada mudar". Mas tal interpretação não resiste ao exame dos detalhes. O autor citado, fundando-se no paralelismo do v. 17, conclui que "temos de aceitar, como u'a maneira de realizar nossa vocação individual de cristãos, a situação social (celibato ou matrimônio, liberdade ou escravatura) na qual estávamos no dia da conversão (...). Destarte, "o chamamento" não designa aqui a vocação à fé, e sim a necessidade de a realizarmos mediante a aceitação de nossa condição individual e social". Em abono, Héring nota a grande fortuna dêste texto paulino na moral cristã, especialmente protestante que fala sempre de "vocação" quando trata do papel reservado aos cristãos (p. 55).

Embora sedutora, esta explicação foi rejeitada vitoriosamente por K. L. Schmidt (ibid. 111, 492) e H. Cremer. Contraria o testemunho unânime do NT onde "chamamento" significa invariàvelmente vocação à salvação. O alcance ético do texto paulino, visto pelos Reformadores, não foi conhecido dos primeiros cristãos. Os Reformadores revalorizaram a situação social e a profissão humana do cristão neste mundo. Para Lutero, a fé eleva o humilde trabalho do camponês ou da dona de casa às alturas de uma obra santa. Calvino, cuja doutrina inspira-se no conceito da soberania de Deus sôbre tôdas as coisas e da divina glória à qual o cristão deve ordenar tôda sua atividade, afirma que "temos de observar diligentemente que Deus manda a cada um de nós que considere a sua vocação em tôdas as ações da vida (...) E para que ninguém saia imprudentemente dos seus próprios limites, Deus chamou estas condições de vida: *vocações.*" Cabe perguntar se é Deus quem chamou *vocações* às diversas condições de vida. Pois Calvino, evidentemente, amplia o significado dêste têrmo e o seu uso, além dos dados bíblicos. A ética dos Reformadores, entretanto, tira as conseqüências práticas da doutrina evangélica; salienta que o chamado divino ou vocação à fé manifesta-se me-

diante a obediência do crente unificando-lhe todos os atos.

O testemunho interno do NT convida-nos pois mais bem a compreender o pensamento de Paulo da seguinte maneira: aquêle que recebeu vocação, por preço foi comprado (v. 23), portanto permaneça na vocação divina (20) e ande conforme Deus o tem chamado (17). Importam infinitamente mais a graça e a promessa da salvação do que a condição exterior e provisória do crente.

Folga dizer que pode o cristão considerar, através da fé, esta sua condição exterior como "a sua herança recebida do Senhor". Pois é sempre no contexto de tal circunstância, lugar e momento, que êle terá de obedecer. Paulo pode orar para que Deus torne os Tessalonicenses dignos da vocação divina (2Ts 1.11). "Prisioneiro por causa do Senhor", escreve também aos Efésios: "rogo-vos que andeis de modo digno da vocação à que fôstes chamados" (Ef 4.1). Quer dizer que êles devem portar-se de conformidade com as exigências evangélicas (Fp 1.27), com a vontade divina (Cl 1.10), "viver por modo digno de Deus que os chama para o seu reino e glória" (1Ts 2.12).

Em suma, Deus pode valer-se de qualquer condição, mormente dos —> *sofrimentos* nossos, e da nossa —> *morte* para manifestar o poder do Evangelho. Desta maneira é que Paulo estima-se "o prisioneiro de Cristo". Também desta maneira devemos compreender, como os destinatários de 1Pe 2.19, 21, que "é graça suportar tristezas e sofrer injustamente... porquanto para isto mesmo fôstes chamados".

ED. DISERENS

CIDADE

A palavra *cidade* entrou na teologia devido em grande parte ao significado que tinha, para Israel, Jerusalém, a cidade por excelência. Folga dizer que o têrmo tem um sentido absolutamente diferente daquele que recebe da tradição cívica arraigada na Grécia antiga. Na tradição clássica, *cidade* significa a criação excelente e típica do gênio humano que, racionalmente, domina e organiza a vida e as relações humanas; na cidade é que o homem dá feição ao seu mundo, formula as suas leis sujeitando-se a elas livremente: membro da cidade, êle é plenamente homem, em posse de si mesmo e realizando seu ideal humano. Jerusalém é também cidade, mas em sentido absolutamente diverso. Na expressão de Jesus, ela é "a cidade do grande Rei" (Mt 5. 35). Visto que Deus habita nela, presente em meio de seu povo, ela é, por execlência, A CIDADE. Aí ergue-se o —> *templo, isto* é, o lugar onde, pela vontade divina, o céu se encontra com a terra, onde se celebra o culto que para Israel atualiza a aliança celebrada e garantida por Deus. Aí encarnou-se na dinastia real de Davi, a promessa messiânica. Destarte Jerusalém constitui o sinal visível da salvação prometida a Israel e, através de Israel, a todos os povos (Is 56.6-8; 60.1-9; Zc 9.9-10). Cidade não por vontade dos homens mas por obra e eleição de Deus, Jerusalém prefigura a cidade vindoura que Deus prepara encaminhando para ela o mundo por salvar.

2. Para o NT, que atesta a realização das promessas e o fim das figuras, a cidade não é outra senão o —> *Reino de Deus*. Com efeito, esta é a nova Jerusalém, a Jerusalém de cima (=celestial, Hb 12.22; Ap 3.12; Gl 4.26), bem fundamentada porque Deus é seu arquiteto e edificador (Hb 11.10), a cidade por vir (Hb 13.14), a cidade do Deus vivo (Hb 12.22). O Reino será de fato o que Jerusalém apenas anunciava mediante figuras emprestadas à realidade terrestre e usadas por Deus para prefigurar a realidade divina: será o lugar da presença onipotente de Deus e da sua salvação perfeita, a cidade segura e permanente porquanto na sua edificação só entraram materiais feitos pela própria mão de Deus.

3. *O povo de Deus espera esta cidade, e ela vem marchando de encontro com êle.* O povo fiel espera legìtimamente, embora sem iniciativa própria nem merecimentos, pois Deus é quem lhe outorgou o direito de cidadania e criou para êle, em Jesus Cristo, um passado para o qual possa apelar, e um futuro que possa esperar. Temos nos céus a nossa cidade, donde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo (Fp 3.20; Gl 4.26: Jerusalém nossa mãe); nossa vida presente é constituída e determinada pela nossa integração ao mundo futuro, cujas primícias nos têm sido reveladas e comunicadas já em Jesus Cristo. Cabe pois afirmar que os crentes atingiram já a cidade do Deus vivo (Hb 12.22), não por ter vindo já o Reino mas porque, incorporados à Igreja fundada em Cristo, êles possuem as garantias do Reino e contemplam já agora os primeiros sinais da manifestação gloriosa da salvação. A Igreja vai caminhando entre o passado e o futuro, entre ambas as dádivas CIDADE. Aí ergue-se o —> *templo,* isto é outra senão o —> *Reino de Deus*. Com de Deus. Atestam-no muito bem os dois sacramento: o —> *batismo* que mergulha na morte de Jesus Cristo e alicerça o crente sôbre o passado feito por Deus ("pelo sangue de Jesus Cristo fôstes aproximados — constituídos beneficiários — das graças concedidas

a Israel": Ef 2.11-13). Firmemente baseada sôbre o passado, a Igreja reunida para a santa Ceia (—> *Eucaristia*), vigia e exulta na espera da cidade que vem marchando de encontro com ela ("anunciais a morte do Senhor, até que êle venha": 1Co 11.26).

4. Oriunda da cidade vindoura, *a Igreja não deve instalar-se no mundo* nem tornar a viver nas seguranças humanas. "Não temos aqui cidade permanente (declaração que, longe de conter uma lamentação resignada sôbre a brevidade da vida, constitui o grito da fé que exclusivamente em Deus reconhece o seu futuro), mas buscamos a que há de vir" (Hb 13.14). Estamos no mundo como *peregrinos em trânsito* (1Pe 1.17; 2.11), forasteiros neste mundo, porém não do mundo (Jo 17.14s). Abraão deixando sua cidade para peregrinar como forasteiro em Canaã, e os demais patriarcas, são o tipo da Igreja e o modêlo dos crentes (Hb 11.9s). Abraão mora na terra da promessa, porém sob o amparo móvil da tenda, sem ainda tomar posse do país. Pois se arraigasse, não mais viveria da promessa e da fé, sua vida não mais seria uma procura da cidade celestial preparada por Deus para êle e os seus (Hb 11.16).

Deus não exige do crente que fuja para fora do mundo mas que viva sujeito às leis da cidade de que Deus o fêz cidadão. Nesta cidade é que se encarna o Reino, realizam-se os direitos de Deus sôbre o homem, efetuam-se a redenção e o juízo vindouro. "Portai-vos com temor durante o tempo de vossa peregrinação" (1Pe 1.17). Não somos meninos amimados, nem podemos impunente desprezar a vontade do Pai, vivendo na incredulidade: nossa vida tôda tem de anunciar que somos resgatados não pelos bens perecíveis que o mundo dá mas pelo sangue de Cristo, por Deus que julga a incredulidade e oferece-nos, na sua graça, nossa única alternativa de porvir. Forasteiros em trânsito, abster-nos-emos das cobiças carnais que pelejam contra o espírito (1Pe 2.11s; Cl 3.4-6); afastar-nos-emos de qualquer emprêsa que, a pretexto de dar-nos vida plena e salvação, arrasta-nos para a morte. Assim fazendo, ambicionamos não apenas não decair da graça mas guardar-nos sem equívocos aos olhos dos pagãos, permanecendo os estrangeiros, os inassimiláveis, que atestam o Reino em marcha.

5. *Portanto, as relações entre a Igreja e o mundo não são apenas negativas.* A presença da Igreja, sua vida claramente definida pela pertença à cidade futura, são o julgamento do mundo, o desmentido às tentativas que êle faz de achar em si próprio sua razão de ser. Ademais, conservando-se a Igreja fiel à sua pátria superior (Hb 11.16), é como encontrará também a verdadeira fidelidade às pátrias terrestres: José, forasteiro no Egito, achará salvação não apenas para si e os seus, mas também para o Egito; Abraão, forasteiro em Canaã, leva em si a salvação de tôdas as nações. Assim a Igreja, forasteira, porém não isolacionista, sabe-se existencialmente solidária com o mundo inteiro, e responsável por todos. Não se retira da vida pública. Os cristãos têm de orar pelas autoridades, porquanto não poderia a Igreja cumprir plenamente a sua missão para com todos, se o país fôsse entregue à corrupção e desordem ou se ela mesma fôsse acossada pela —> *perseguição* (1Tm 2.1-8; 1Pe 2.13-17; Jr 29.7). Contudo, a lealdade da Igreja não é incondicional: dá a César o que é de César, mas a Deus deve dar o que é de Deus (Mt 22.21), proclamando assim que as autoridades da cidade terrestre são sujeitas ao Rei da cidade vindoura.

CHR. SENFT

CIRCUNCISÃO

Operação cirúrgica que consiste em cortar o prepúcio. Pratica-se entre os judeus desde tempos remotíssimos em cumprimento de prescrições legais (Gn 17.12s; Lv 12.3). Tôda criança masculina circuncidar-se-á ao oitavo dia após o nascimento (Lc 2.21). A cerimônia de caráter religioso celebra-se na sinagoga em presença da comunidade que ora e entoa hinos litúrgicos; o pai do menino e o "mohel" (=o circuncidador) executam o rito conforme leis e com instrumentos bem determinados. A circuncisão não é exclusiva dos judeus: numerosos povos praticam-na até hoje em muitos lugares da terra, calculando-se em 200 milhões o número dos circuncidados; convém mencionar, entre outros, os árabes. O estudo e observação dos diversos povos permitem deduzirmos melhor o sentido específico do rito: êste, antigamente, podia ter um sentido análogo em Israel. Os numerosos textos do VT, explìcitamente relativos à circuncisão, fornecem um apanhado das idéias arcaicas e das modernas que, no correr das idades, acompanham o rito.

Qual fôra, no Israel antigo, a significação primeira? Heródoto e outros historiadores clássicos explicavam a ablação do prepúcio como u'a medida higiênica e sanitária. Hoje, porém, parece-nos mais verossímil ter sido a circuncisão um rito de iniciação mágica ou religiosa. Remonta a tempos antiquíssimos. As pedras afiadas ou facas de pedra (Ez 4.25; Js 5.3) do ritual, insinuam uma época anterior à idade de bronze.

Tratou-se talvez originalmente de um rito de puberdade ou de matrimônio: acaso antes

de casar-se e para habilitar-se plenamente à função varonil, devia o mancebo submeter-se a uma determinada série de provas iniciatórias tal como a circuncisão. Acompanhavam-se estas de sacrifícios sangrentos para a divindade conceder fecundidade ao casal. Vestígios dêste primeiro sentido acham-se no VT. Assim, Gn 34.14-17 subordina o matrimônio entre descendentes de Jacó e estrangeiros à circuncisão dos últimos. Os têrmos que, na língua hebréa, significam "noivo" e "sogro" (Hatan e Hoten), derivam de um radical significando "cortar"; êste mesmo radical no árabe atual ainda significa "circuncidar". O sogro circuncidava seu genro no momento do casamento. Não tem outra explicação o curioso episódio da circuncisão do filho de Moisés por Zípora, quando o Senhor atacou e quis matar a Moisés (Ex 4.24-26). A História primitiva, acaso, era outra: Moisés incircunciso casou-se com uma midianita (os midianitas praticavam a circuncisão), e, por não se ter submetido a esta prova, quase que seria morto pela divindade. Então Zípora circuncidou-o exclamando conforme a fórmula ritual: "Tu és para mim um espôso de sangue" (vers. 26). A tradição ulterior, não compreendendo bem o sentido do episódio, transpôs sôbre o filho de Moisés a circuncisão, substituindo o filho ao pai. Destarte, aliás, explicar-se-ia e justificar-se-ia a circunscisão das crianças quando ela deixou de ser um rito matrimonial.

De maneira mais geral, a circuncisão parece ter sido um rito de iniciação a uma função ou a uma responsabilidade importante do varão; assim explicar-se-ia o relato de Js 5.2-9: A circuncisão não é exclusiva dos judeus; car-se-ia a circuncisão das crianças quando

De maneira mais geral, a circuncisão pa-

Josué mandou circuncidarem-se todos os filhos de Israel antes de conquistar Canaã, num lugar denominado Gilgal. O nome da colina *Areloth* significa em hebreu *prepúcios*. Igualmente, à noite pascal que iniciou o êxodo do Egito, Deus mandou que fôssem circuncidados todos os incircuncisos (Ex 12.44).

A significação capital do rito na velha aliança, porém, é-nos fornecida no relato da sua divina instituição (Gn 17.9-14 e 23-27). A circuncisão é, daí por diante, o *rito da* —> *aliança,* a marca de pertence e de incorporação a uma família, raça ou povo. Esta narrativa (tradição menos antiga da referida nos cap 12 e 15 do Gn) mostra-nos a aliança entre Deus e Abraão selada, no homem, pela circuncisão: todo macho, quer seja filho da casa, quer estrangeiro comprado por dinheiro, levará esta marca; e todo varão incircunciso será excluído do povo como violador da aliança (v. 14). Deus, por sua vez, selará a aliança outorgando uma posteridade numerosa e abençoada; desde já, troca os nomes de Abrão e Sarai em Abraão e Sara. Doravante a circuncisão constituirá a marca dos verdadeiros israelitas, distinguindo-os dos estrangeiros e dos pagãos. Entretanto, só paulatinamente aparecerá a observância religiosa do rito dentro da História do povo de Deus,. Muito cedo arraigou a prática de circuncidar-se, porém apenas tardiamente determinou a teologia o alcance espiritual do rito. Antes do exílio, Israel vivia rodeado de povos semitas; todos praticavam a circuncisão, exceto os filisteus, sendo reservado especialmente a êstes o epíteto de "incircuncisos" (=pagãos), como vemos em 1Sm 14.16; 17.26; 31.4. Consta também que, na primeira legislação (Ex 20-23 e 34) e no próprio Decálogo, a circuncisão nunca é mencionada como prescrição. Sòmente depois do exílio, quando Israel acaba de morar entre povos incircuncisos, na Babilônia e na Pérsia, ela se torna uma obrigação religiosa e um compromisso essencial (superior à observação sabática) para todo o prosélito Judeu. Nos alvôres do cristianismo, introduziu-se a distinção entre prosélitos *da porta,* que podiam integrar-se à sinagoga sem sujeitar-se a tôdas as prescrições legais, e prosélitos *da justiça,* submetido a tudo, particularmente à circuncisão.

A circuncisão, marca de pureza ritual e racial dos judeus autênticos, contudo e desde épocas remotas, foi tida por um ato de alcance mais simbólico do que real. Explica-se assim porque a Escritura fala em *árvores fruteiras incircuncisas* (Lv 19.23), de fruto reputado impuro; em *circuncisão do coração* (Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4), *das orelhas* (Jr 6.10), dos lábios (Ex 6.12), para significar a pureza do coração, a obediência, a fidelidade a Deus... sendo esta circuncisão mais importante que a da carne (Jr 9.25), pois ela é a marca da verdadeira fidelidade do crente incorporado ao povo escolhido. Os pagãos são incircuncisos de carne e de coração (Ez 44.7). Neste sentido simbólico é usada a palavra no NT, em particular por São Paulo, explicando que os verdadeiros filhos de Abraão são circuncisos de coração (Rm 2.25-29; 1Co 7.19; Gl 5.2-6) e que há circuncisão verdadeira sòmente em Cristo (Fp 3.2-3; Cl 2.11.15).

F. MICHAELI

COBIÇAR

1. Não reconhece a Bíblia ao homem naturalista nem legítima os seus desejos todos, as suas paixões e cobiças, mas encara-o a partir da vontade revelada de Deus.

Já no VT, o teor do décimo mandamento mostra que o pecado não está apenas nos atos do homem, mas no seu coração e vontade.

2. O décimo mandamento (Ex 20.17; Dt 5.21) enumera os diversos objetos da cobiça humana: mulher, servidores, gado, casa do próximo. A concupiscência sexual desempenha grande papel (Gn 39.7; 2Sm 11.2; Jó 31.1, 7; Pv 6.25; Mt 5.28; Rm 1.24), bem como a cobiça das propriedades (Mq 2.2), do ouro e da prata (At 20.33).

Quem cobiça é o coração (Rm 1.24), a carne (Rm 13.14), o corpo (Rm 6.12), os olhos (Gn 3.6; Jó 31.1; 1Jo 2.16), a alma (Ap 18.24); porém não o ôlho mas todo o homem é quem peca (Mt 9.47).

3. O pecado não está nos objetos cobiçados, mas no homem concupiscente: "o que sai do homem, isso é o que o contamina" (Mt 7.20-23). A concupiscência demonstra que o —> *homem* é "carne", que êle não ama a Deus de todo o seu coração e de tôda a sua alma e de tôda a sua fôrça (Dt 6.5; Mt 22.37), mas que realiza contra Deus o seu próprio querer. Porque é a finalidade da Lei (—> *Lei*) manifestar êste caráter do homem, pode ela tôda ser resumida na proibição de cobiçar (Rm 7.7). Pois ceder às cobiças equivale a viver como os pagãos (1Pe 4.2; Ef 4.17), ao modo do mundo (Tt 2.12; 1Jo 2.16). Os textos contra a cobiça podem ser referidos todos às famosas oposições de Paulo: "carne-Espírito" (Ef 2.3; Rm 8; Gl 5 e 6), "cousas terrestres-cousas celestes" (Fp 3.18-20; Cl 3.1-9).

4. A cobiça não vem de Deus (Tg 1.13-15), mas habita em cada qual com seu poder de corrupção e escravidão (Ef 4.22; Tt 3.3); provém do "mundo" e faz-nos perecer com êle (1Jo 2.15-17). Quem ceder à cobiça, corre para a morte (Tg 1.15).

5. A cobiça revela insatisfação e revolta (Tg 4.1-4). O crente está chamado a contentar-se com aquilo que Deus dá (Fp 4.11-13; Hb 13.5-6), sabe confiar em Deus nas penúrias e na pobreza (Hb 13.5; Mt 6.25-34; Fp 4.6-7; 1Pe 5.7). Restaurado no amor de Deus e do próximo (Rm 13.9-10), o cristão está libertado das cobiças como de todos os outros pecados, pelo Espírito Santo que Cristo faz habitar nêle. Mas esta libertação permanece subordinada à fé e à perserverança. Daí as exortações apostólicas a não mais viver como antanhos (Ef 2.3; 4.5; Gl 5.16, 24, 25; 1Pe 1.14-15; 4.1-4), mas como resgatados (1Co 6.20) e filhos da luz (Ef 5.8).

F. BAUDRAZ

CONFESSAR

Confessar significa declarar-se formal e vàlidamente, em relação concreta com Deus. A *confissão* é a expressão pública da fé. Mediante ela é que a fé se torna compromisso. O mero testemunho da fé dirige-se aos homens, mas a confissão perante os homens atinge o próprio Deus num movimento espontâneo de gratidão e louvor. Mediante a confissão, o povo crente — e cada fiel em particular — compromete-se ante o mundo e obriga-se ao serviço de Deus. Confessar não é proferir uma opinião pessoal. A confissão visa o absoluto, apela para a exigência do Deus vivo na solução dos nossos debates humanos. Não é tampouco a exposição de uma doutrina eterna e anônima: aquêle que confessa *se* confessa, confessa seus riscos e perigos na realidade de uma situação bem determinada.

1. No VT "confessar" possui os três significados seguintes: a) Louvar, celebrar; b) proclamar (ao Senhor, ao Libertador); c) reconhecer as próprias culpas. Colocando-nos na perspectiva do VT, veremos a relação íntima entre êstes três atos: impossível louvar a Deus se não fôrem proclamadas suas obras redentoras. Como, porém, cantar a redenção senão mediante uma recapitulação sôbre a miséria e o pecado de que Deus nos libertou? Eis porque encontramos os três atos associados em muitas orações (Gn 32.9-12) e salmos de gratidão e arrependimento (22; 32; 40; 51; 116; Is 38.9-10): o crente narra a sua libertação, descreve a sua miséria, celebra a misericórdia do Senhor e, absolvendo um sacrifício, compromete-se a proclamar perante todos a divina bondade. Essas confissões do VT, individuais ou coletivas, públicas, litúrgicas ou espontâneas, celebram-se ordinàriamente no templo de Jerusalém. Jó 33.26-28 conserva-nos uma descrição sumária do ritual acostumado.

2. A palavra original do NT que nós, latinos, traduzimos por "confessar", significa radicalmente "entrar em conciliação, concordar sôbre uma base comum": a confissão implica, de fato, que o confessante entre na plena adesão à vontade de Deus. A palavra, contudo, herda da tradição vetero-testamentária a significação complementária de "louvar, celebrar" (como vemos em Mt 11.25; Rm 15.19). Temos assim, também no NT, uma confissão, ato de louvor: além de mera conciliação de opiniões entre dois parceiros iguais, além da proclamação de um consenso humano, esta confissão cristã será, pois, a aceitação esclarecida, convencida, agradecida e dócil, de uma vontade que adoramos. Confessando oramos como é conveniente na presença de um Senhor onipotente e misericordioso.

3. A confissão tem dois objetivos: visa Jesus Cristo e visa os pecados do confessante. Cristo e o pecado são dois aspectos de uma só e mesma revolução: Cristo veio trazer o perdão dos pecados. Portanto, confessar a Jesus Cristo implica reconhecer nossas culpas e, por outro lado, não podemos confessar nossos pecados ùtilmente e arrepender-nos com fruto senão "segundo Deus" (II Co 7.9-11. Qualquer outra *tristeza* é perfeitamente estéril). O velho homem, morrendo, confessa seus pecados; a nova criatura que nasce confessa Jesus Cristo tomando posse dela.

a) *Confessar Jesus Cristo* significa confessar, não um sistema religioso, mas um nome, uma pessoa. A confissão no NT reassume assim, nos seus próprios têrmos, a confissão do VT: "Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor" (Dt 6.4), precisando apenas o nome dêste Senhor. Nós confessamos "Jesus Cristo", "o Senhor Jesus"; confessamos "que Jesus Cristo é o Senhor" (Fp 2.11), "o Filho de Deus" (Mt 16.16); confessamos "o evangelho de Cristo" (II Co 9.13), "o nome de Deus" (Hb 13.15), "nossa esperança" (Hb 10.23). Reconhecer o senhorio de Jesus Cristo e saber o seu nome, eis a suma de quanto importa saber. Portanto a confissão, uma vez formulada, serve para símbolo (= resumo) da doutrina cristã confiada à nossa fidelidade ((I Tm 6.12; Hb 3.1 —> *Doutrina*), mormente contra os hereges (I Jo 4.2-3; II Jo 7-9). Usaremos esta arma não por arrogância, mas com humildade verdadeira.

b) *A confissão dos pecados,* já usada no VT, renovada por João Batista (Mc 1.5), acompanha o ministério de Jesus (Lc 5.8; 19.8. Ver em particular as parábolas: Lc 15.21; 18.13) e dos apóstolos (Jo 20.23; At 19.18). Os apóstolos não deixam de recomendá-la (I Jo 1.9; Tg 5.16). Em si, como prática religiosa, não tem qualquer sentido: tôda a sua significação lhe provém, como reflexo ou repercussão, do renôvo trazido por Cristo. Aquêle que confessa seus pecados aponta para o perdão de Cristo, pois crê que Cristo tem vindo e foi constituído o Senhor inclusive do tempo passado e perdido.

4. *As perspectivas da confissão.* a) A confissão *é dirigida a Deus,* porquanto é a resposta ao seu chamado; faz-se logo oração e louvor (Mt 16.16; Fp 2.11; Hb 13.15). Não obstante, os homens podem ser testemunhas e também ministros extraordinários de uma declaração dirigida a Deus.

b) A confissão é *um ato revelador* Embora não destinada primordialmente a persuadir, amiúde persuadirá e outras vêzes escandalizará (Mt 10.32-39; Jo 9.22). Demonstra ao mundo a conciliação básica possível, reencontrada, entre o Criador e a criatura salva. A confissão é um ato gratuito que pode acarretar conseqüências desagradáveis (Jo 12.42).

c) Confessar (bem como não confessar, calar, negar) tem *um alcance escatológico,* porquanto repercute no último juízo e na salvação. Esta perspectiva, implìcitamente indicada já por João Batista, aparece bem luminosa em Jesus Cristo (Mt 10.32; Lc 12.8; Ap 3.5. Paulo lembra que Jesus será o juiz: II Tm 2.11-13). Seremos acusados por Satanás perante o tribunal de Deus (—> *Diabo*) e precisados da defesa de Cristo, nosso advogado e redentor, que não se ruboriza chamando-nos de "irmãos". Como negaremos, pois, defender agora o seu nome diante dos homens? Paulo salienta esta perspectiva escatológica, ensinando que a confissão de bôca conduz à futura salvação (Rm 10.10,13) e ressurreição (II Co 4.13-14). Não é, pois, a confissão um suplemento à nossa fé, mas a manifestação e a prova de nossa fé (Jo 12.42) em vista do último dia. A comunidade confessante prefigura a comunidade dos tempos derradeiros (Rm 14.11-12; Fp 2.11) cujas confissões prenuncia o Apocalipse (5.9s; 11.15...).

d) A confissão é feita *perante os homens,* quer em particular, quer pùblicamente, ora na assembléia dos fiéis (I Co 12.3) ou ante a Igreja universal (II Co 9.13), ora perante a multidão ignorante e hostil ou diante de um tribunal (freqüentemente "confessor" tornar-se-á sinônimo de *mártir*). O NT gosta muito da expressão "falar abertamente, livremente. com firmeza": assim é que deve falar a fé.

e) A confissão é *a obra do Espírito Santo* (Mt 10.20; I Co 12.13; I Jo 4.2s). Ela é a confissão de uma comunidade continuada, e não de indivíduos isolados, pois sua missão é de transmitir o conhecimento de fatos históricos cuja aceitação integra novos membros ao corpo da Igreja. A confissão é indicada especialmente no —> *batismo* (At 8.37; 10.44-46; ver Mt 3.16-17) e na ordenação ao —> *ministério* (provàvelmente I Tm 6.12).

C. BIBER

CONHECER

Para determinar o significado específico de "conhecer" na Bíblia, convém comparar a noção hebréa do conhecimento com a grega clássica. As precisões assim conseguidas permitirão interpretarmos os dados assaz complexos do VT.

1. *O conhecimento grego e o conhecimento hebreu.* O conhecimento grego (e seu derivado: o conhecimento científico) é essencialmente intelectual: a realidade conhecida, pessoa ou coisa, nunca deixa de ser um objeto, se bem

que o conhecedor toma posse dêle por meio dos sentidos, em particular da vista. Esta possessão faz-se tanto mais completa quanto a idéia adequa-se melhor ao objeto conhecido. A fim de se anexar bem o objeto, deverá o sujeito guardar em face dêle a maior distância possível, pois dominá-lo-á intelectualmente na medida em que se contente com observá-lo. Para o grego, conhecer é essencialmente saber; e o seu contrário é ignorar ou errar.

No nível do senso comum, o conhecimento hebreu não exclui uma realidade análoga, porém ultrapassa em procura dum maior realismo. Conhecer, na perspectiva do VT, significa, além de saber e observar, principalmente encontrar, experimentar e participar. Trata-se menos de tomar posse do *objeto* mediante a idéia, e mais de deixar-se encontrar por êle, de deixar uma realidade invadir na intimidade do "sujeito" conhecedor arrancando-o à sua autonomia.

Neste sentido dirá o VT que *conhece* o homem o sofrimento e a doença (Is 53.3), a privação de filhos (Is 47.8), o poder de Deus e a sua vingança (Jr 16.21; Ez 25.14); expressões bem pouco inteligíveis para um ouvido grego. O homem *conhecerá* a mulher (Gn 4.1; Jz 19.25); a mulher *conhecerá* o varão (Nm 31.17). O uso, generalizado e absolutamente correto, da expressão bíblica "conhecerem-se os esposos", fêz olvidar que se trata nesta locução apenas de um exemplo particular de uma significação muito mais geral.

À mera observação das coisas ou pessoas assimiladas pela mente mediante a idéia, o conhecimento bíblico acrescenta, pois, uma nova dimensão, o tempo: no tempo desenvolve-se uma História que requer do *sujeito* conhecedor um compromisso perante o *objeto* conhecido. Para o VT, *conhecer* significa estar comprometido num evento e consentir no compromisso. Não apenas ato da inteligência, mas também ato da vontade; de tal modo que o contrário do conhecer não se reduz só à ignorância e ao êrro, mas culmina em desobediência, rebeldia e autonomia, isto é, em —> *pecado*.

Tal noção do conhecimento atinge seu alcance total nas relações entre Deus e seu povo, Israel. "Deus conhece Israel" não significa sòmente que Deus sabe o que seu povo é, obra ou pensa, mas que Deus se compromete com Israel, como o noivo com sua noiva, criando-se um laço mútuo para uma História em comum (Os 13.5). Êste conhecimento, especìficamente bíblico e teológico, implica forçosamente em —> *eleição* e —> *rejeição* (Am 3.2). "Israel conhece a Deus", não significa apenas que Israel sabe que "há" um Deus, mas que aceita a —> *aliança* e o compromisso com Deus (Os 2.20), que reconhece os grandes feitos de Deus (Dt 11.2; Is 41.20; Os 11.3), que tributa louvor e obediência a Deus (Is 11.2; Sl 9.11; 36.11) e que quer tudo que Deus quis primeiro.

2. *Conhecer no NT*. A noção neo-testamentária do conhecimento descansa essencialmente sôbre o VT. Conhecimento = reconhecimento dócil da obra divina, com a diferença de que esta obra já se cumpriu em Jesus Cristo (Lc 10.11; At 2.36; I Co 2.8; Fp 3.10) e que, embora terminada, fica ainda escondida para ser gloriosamente revelada ao fim dos tempos a fim de salvar os crentes (Mt 24.32-33 par). Se o homem tem o poder de conhecer, deve-se isso exclusivamente ao fato de que Deus primeiro conheceu o homem, ligando-se a êle (Gl 4.9; I Co 13.12). Apareceu, entretanto, no NT, dois matizes ignorados do VT, e exigidos pela nova situação.

Primeiramente, depreende-se de certos textos (Rm 1.18-23; I Co 1.21; Gl 4.8-9; Rm 2.20; I Tm 2.4; II Tm 2.25; 3.7; Tt 1.1, etc) o conceito *conhecimento-saber*. Dirigido exclusivamente aos israelitas, o VT podia descuidar o aspecto intelectual: presumia com razão que as façanhas divinas eram teòricamente sabidas do povo e estimava de primordial necessidade tirar as suas conseqüências morais. As coisas agora mudaram: a mensagem apostólica destina-se também aos pagãos, tornando-se necessário dar a êstes o conhecimento — inicialmente intelectual — dos fatos divinos que ignoram. Os textos, porém, não deixam de recalcar que êste conhecimento não deve ficar teórico, pois ficaria estéril (I Co 13.2,8,9,12). Saber a história divina é a condição necessária, embora insuficientemente, do conhecimento verdadeiro, sendo êste, em qualquer hipótese, uma dádiva divina comunicada pelo Espírito Santo (I Co 12.8) e recebida pela fé ativa na caridade (Fp 1.9-11; Fm 6).

Em segundo lugar, note-se que o pensamento apostólico a respeito do conhecimento (já em Paulo, mais em João) elaborou-se contra o gnosticismo cujo vocabulário não teme emprestar freqüentemente. O gnosticismo é uma corrente filosófico-religiosa anterior ao cristianismo e, mais tarde, grave ameaça para êle. À diferença da epistemologia clássica, considerava o conhecimento não como o fruto natural da observação objetiva, mas como uma iniciação celestial comunicando ao iniciado capacidades espirituais superiores à razão. Combatido pelos herdeiros do pensamento clássico em nome da razão, será combatido pelos cristãos em nome da fé. Na realidade, o gnosticismo tinha o conhecimento por uma sabedoria misteriosamente infusa no iniciado, tornando assim inútil a fé. Paulo (I Co 8.1-3) e João (através de seu Evangelho e de suas epístolas) lembram que o conhecimento não é alguma faculdade acrescentada ao homem para seu uso arbitrá-

rio, mas que provém do ato de fé na revelação histórica de Deus em Jesus Cristo, cumprimento da História de Israel. Fé e conhecimento promovem-se mùtuamente (Jo 6.69; 8.31-32; 10.38; 16.30; 17.7-8, etc.), sem que jamais possa o conhecimento emancipar-se da fé (—> *fé*), nem o homem arrancar-se da História sagrada para reintegrar-se à sua História própria. O conhecimento evangélico não é a propriedade de um iniciado, mas o reconhecimento de um crente.

J. L. LEUBA

CÓLERA

A Bíblia fala mais da cólera de Deus do que da ira dos homens, sendo esta, porém, usada por Deus como modêlo para descrever a ira divina. Comecemos pelo modêlo.

1. *A cólera humana*. Os homens da Velha Aliança notaram já que o nariz do irado se dilata e suas narinas fremem. Daí a expressão "o seu nariz se inflamou" por "encolerizou-se", e o substantivo "nariz" ou "narinas" para designar a cólera. Comparemos, para nossa utilidade, os dois exemplos a seguir, um aplicado ao homem, outro a Deus:

"O nariz de Jacó se inflamou contra Raquel" (Gn 30.2).

"O nariz de Iavé se inflamou contra Moisés" (Êx 4.14).

A identidade é evidente. O caráter transitório da ira humana consta bem em Gn 27.45; mesmo quando a agitação humana, fonte da cólera, sòmente cessará na morada dos mortos (Jo 14.1; 3.17).

O cristão e, com mais razão, o bispo evitará a ira (Lv 19.18; Ef 4.26,31; Tt 1.7).

Também o Diabo é visto "cheio de grande cólera" (Ap 12.12). Babilônia tem dado a beber a tôdas as nações do vinho que suscita a ira divina" (Ap 14.8). De modo geral, com seus pecados, o homem irrita a Deus, provocando sua cólera (I Rs 16.13; Jr 32.32).

2. *A cólera divina*. O exemplo do parágrafo anterior mostrou-nos a identidade dos têrmos que pintam a cólera de Deus e dos homens. A despeito, porém, das muito realistas descrições (como no Sl 18.8-16), a cólera divina é absolutamente diferente da humana.

A cólera de Deus é santa, sem sombra de pecado. Sendo livre (Os 11.9), ela se exerce contra o pecado. Jesus animou-se desta cólera quando observava o auditório de coração endurecido (Mc 3.5). A ira divina é motivada pelo amor (Dt 6.15; Sl 79.5), pela paixão de Deus pelos seus.

a) *A ira divina pode manifestar-se qualquer dia*. Iavé é lento para a ira (= longânimo de Nm 14.18; tardio em irar-se de Ne 9.17), mas quando observa coisas que lhe desagradam ou percebe a impiedade, acende-se-lhe a ira (Nm 11.1; Rm 1.18; I Ts 2.16), e quando se ira, ninguém pode subsistir a sua vista (Sl 76.7; Na 1.6; Ap 6.17). A cólera divina acende-se contra determinada pessoa (II Cr 25.15), contra Israel prevaricador (Êx 22.23-24), contra um país e seus habitantes (Dt 29-27-28). É na sua ira que Deus dá um rei aos israelitas (Os 13.11). Derrama o seu furor sôbre as nações (Sl 79.6), dando-lhes a beber o —> *cálice* cheio do vinho de seu furor (Jr 25.15; Ap 14.10). O castigo dos réus acalma a ira divina (Nm 25.4; Js 7.26); às vêzes, porém, tarda esta em desviar-se (Jr 4.8; 23.20; 30.24). Quando a ira de Deus se dirige contra os pecadores endurecidos, cumpre nêles o conteúdo das fórmulas de —> *maldição* (Dt 29.19-20); atinge os filhos de ira (Rm 9.22; Cl 3.6; Ef 2.3; 5.6). Quem ler descrições como Is 5.25; 30.27; Am 1.2 ou Na 1.2, compreende que Iavé, no seu furor, provoca atos que êle mesmo reprova (II Sm 24.1-17), castiga a iniqüidade dos pais através dos filhos (Is 20.5; 34.7), expulsa os habitantes de um país (Dt 29.27) e os extermina (Is 22.24; Jr 10.24).

b) *A ira divina do último dia*. Os textos indicam que a cólera de Deus pode acender-se qualquer dia. Virá, porém, um dia expressamente reservado à manifestação desta ira, o dia de Iavé, o dia do —> *juízo*, o dia da cólera, da vingança e da indignação (Ez 7.19; Sf 1.15,18; Mt 3.7; Lc 21.23; Rm 2.5; I Ts 1.10; Ap 6.17).

Entretanto, encontra-se Iavé ligado pela sua promessa de não mais irritar-se (Gn 8.21-22; Is 54.9; I Ts 5.9); deixa-se aplacar com —> *sacrifícios* (Gn 8.21; I Sm 26.19); sobretudo Jesus Cristo será quem subtrairá da ira divina os seus crentes (Jo 3.36; Rm 5.9; I Ts 1.10).

3. *Relações entre a cólera divina e a ira humana*. Mesmo quando a ira dos homens não é forçosamente pecado (Ef 4.26), ela não obra a justiça de Deus (Tg 1.19), porquanto provém de um mero homem (embora seja êle um Davi. Ver II Sm 6.8: Davi irritou-se). Mas a cólera divina é sempre a manifestação da divina justiça (Rm 1.17-18).

R. MICHAUD

CRESCER

Assim como o grão semeado na terra aspira ao desabrochamento da planta, a obra de Deus no mundo tende para a sua plenitude final. A obra de Deus está colocada sob o signo do crescimento, isto é, do desenvolvimento progressivo

de pequeno para grande, de imperfeito para perfeito, de iniciado para consumado.

A Bíblia usa copiosamente a noção de progresso, nunca porém para designar qualquer progresso de um estado natural para um estado sobrenatural como se fôsse possível aceder à salvação a custo de esforços constantes ou de virtudes cada dia maiores. Embora anunciando a vinda e difusão do Reino no mundo, a Bíblia ignora todo conceito 'progressista" do progresso: não acredita na evolução natural do mundo para uma hipotética idade de ouro e denega ao homem e ao mundo a faculdade de realizar a própria salvação.

O crescimento do Reino, da Igreja e do indivíduo cristão, é sempre um crescimento *dentro da* ordem da graça (2Pe 3.18). Há progresso, porém êste progresso não parte da natureza para a graça, mas parte da graça para o pleno desabrochamento da salvação.

1. *O autor de todo crescimento.* Portanto, quem dá o crescimento não é o homem (1Co 3.6), mas exclusivamente Deus: só êle é Senhor do mistério da vida. Mas, mesmo estando Deus na origem de qualquer crescimento, não é êle o seu único autor. Pois, na realidade, a obra divina efetua-se por meio do Senhor Jesus (1Ts 3.12), por meio da Palavra divina que faz crescer para a salvação (1Pe 2.2), por meio dos que levam a Palavra e trabalham na edificação da Igreja (Ef 4.11-16) e, finalmente, mediante a obediência dos que recebem a Palavra (2Co 9.10).

O homem, repitamo-lo, não dá o crescimento: êle dorme e se levanta, mas a semente cresce de noite e de dia, sem êle saber como (Mc 4.27). Contudo, o homem é obreiro conjuntamente com Deus: semeia (Mc 15.4), planta e rega (1Co 3.6), exercendo os ministérios da Igreja, para aperfeiçoamento dos santos e edificação do corpo de Cristo (Ef 4.12), para difusão da caridade (2Ts 1.3) e progresso do Evangelho (Ep 1.12).

2. *O crescimento do Reino de Deus.* O Reino de Deus adquiriu vida neste mundo onde caiu, qual ínfima semente, onde se escondeu qual fermento na massa ou tesouro no campo (Mt 13.31-33, 44). O nascer do Reino é escuro, seu crescimento é misterioso, obstaculizado pela ação do inimigo (Mt 13.24-30), mas suas ambições são imensas e compreendem todo o universo criado. Pois o campo de crescimento abarca, muito além do coração dos crentes e da própria Igreja, o mundo inteiro (Mt 13.38), a massa inteira (13.33). É bem significativo que as leis prepostas ao crescimento do Reino assemelhem-se perfeitamente às leis da natureza: a ordem da redenção, por decisão divina, inserir-se-á, desenvolver-se-á e expressar-se-á na ordem da criação.

3. *O crescimento da Igreja.* A —> *Igreja* é o agente escolhido por Deus para fazer o Reino crescer entre nós. O crescimento do Reino está relacionado com o progresso da Igreja. Ora, ela tem de crescer segundo duas modalidades diferentes, embora complementares: a quantitativa e a qualitativa.

Deve a Igreja crescer *qualitativamente,* isto é, manter-se cuidadosamente pura e fiel no remoínho das astúcias e seduções mundanas. Se almejar crescer até a estatura perfeita do Cristo, cuidará muito de tender à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, e professar a verdade na caridade (Ef 4.13-15). Êste crescer *em Cristo* implica em que a Igreja persevere bem atenta às próprias estruturas, porquanto sòmente um corpo bem coordenado e sólido é suscetível de ser edificado (Ef 4.16).

Também deve crescer *quantitativamente,* ganhar número e extensão. Guardar-se do mundo mas com a finalidade de estar-lhe mais presente! Não permitir que se enraize em si o espírito do século senão no intuito de fazer o Espírito de Deus crescer no século !Onde é fiel a Igreja, aí progride grandemente a Palavra de Deus (At 12.24), aí aumenta o número dos discípulos (At 2.47; 4.4; 6.1; 6.7; 9.31, etc.), pois Deus multiplica a posteridade de quem êle abençoa (Gn 12.2; Hb 6.14). Uma igreja cuidadosa da qualidade de seu crescimento interior, necessàriamente passa a ser uma Igreja que se expande: uma igreja missionária.

4. *O crescimento do cristão.* O corpo de Cristo, pelo seu crescimento, traz vigor e desenvolvimento a todos seus membros; e, por sua vez, o crescimento dos membros traz aumento e fôrças a todo o corpo. O cristão em posse do conhecimento da salvação deve doravante, por vocação, ir *de progresso em progresso* (1Ts 4.1) e cobiçar os dons espirituais que servem para a edificação da Igreja (1Co 14.12). Deve passar da infância espiritual à idade do homem perfeito (Hb 5.12), progredindo na fé (2Ts 1.3), no conhecimento de Deus (Cl 1.10), no amor (Fp 1.9; 1Ts 3.12), nos frutos da justiça (2Co 9.10). Todos que destarte crescem na graça experimentam realmente que, à medida que avançam, vão aumentando as suas fôrças (Sl 84.8).

5. Em nenhum momento atinge o cristão a sua meta (Fp 3.12), mas na sua carreira para a perfeição almeja sem cessar por atingir, mediante o poder do Espírito, a estatura perfeita do Cristo. E, na medida que Cristo cresce nêle, apaga-se-lhe o próprio Eu: "Convém que Cristo cresça e que eu diminua" (Jo 3.30). Assim, longe de enaltecer a vaidade nossa, nossos progressos na perfeição incitam-nos a maior humildade, levando-nos a reconhecermos cada dia

mais "que nem o que planta é alguma coisa, nem o que rega, mas Deus que dá o crescimento" (1Co 3.7).

J.-PH. RAMSEYER

CRIAÇÃO

Sumer, Babilônia, Egito e demais povos vizinhos de Israel possuiam tradições relativas à criação do mundo. Tais narrativas tinham um caráter religioso. A *Enuma Elish,* a magna epopéia babilônica, recitava-se na festa do Ano Nôvo. Um traço principal destas cosmogonias está no seu aspecto mitológico. As diversas partes do mundo, o céu, a terra e o mar, figuram como outras tantas divindades empenhadas numa guerra mortal da qual sai o mundo criado. Embora vivendo num ambiente repleto de mitos da criação, Israel não pediu emprestada qualquer parte substancial destas narrativas; pelo contrário, logrou delas libertar-se. Apenas esporàdicamente e só na forma, talvez tenha o VT guardado pequenos vestígios dos velhos mitos. Num combate Iavé venceu o grande dragão das origens representando o oceano imenso, o abismo, e denominado *Raab, Leviatão* ou *Dragão* (Sl 74.12-17;89.10-13; Jó 26.12-14; Is 27.1; 51.9) e logo criou o mundo. Outros textos aludem ao oceano dominado por Iavé (Jó 38.8; Pv 8.29; Jr 5.22; Hc 3.8; Sl 18.16; 33.7; 65.8; 104.5-9).

A Bíblia contém duas narrativas da criação, de procedência e de épocas diferentes: (A) Gn 1.2 até 2.3 e (B) Gn 2.4-17. As diferenças entre elas é grande, implicando não apenas na ordem da criação mas em pontos fundamentais. No momento da criação, o mundo é apresentado em (A) como um oceano sem praias, imerso na obscuridade, verdadeiro caos onde a terra, as águas, a noite se mesclam, — em (B), como um deserto árido e sêco. Os dois itens dão, como aliás a Bíblia inteira, uma visão do mundo bem diferente da de hoje e muito comum na mentalidade antiga. Caracteriza a versão (A) a total ausência de mitologia. Os elementos nada conservam da personalidade que tinham nos velhos mitos, não mais sendo deuses porém simples coisas. Resulta daí um relato muito comedido, com têrmos mesurados, quase como um símbolo de fé. Não elucida a questão de haver Deus criado o mundo do nada (creatio ex nihilo), porquanto tal pergunta não cabe no pensamento semítico. O verbo usado para "criar" (barah) não autoriza qualquer conjetura a respeito. No momento da intervenção divina, o mundo constitui-se de uma massa de água e terra sem possibilidades para a vida. Agindo como criador, torna Deus a vida possível no mundo. Nesta perspectiva, as diversas fases da criação se coordenam claramente, bem como a sua finalidade: tornar possível a vida onde antes não era. O vers. 2 declara o caos desde o primeiro dia. Um vasto oceano cobre a terra mergulhada nas trevas. Ainda subsiste alguma dúvida sôbre a identidade do *espírito de Deus* que pairava por sôbre as águas, pois o texto autoriza traduzir também: "uma grande tempestade soprava sôbre as águas". Os vers. 3-5 preludiam, mediante a criação da luz, a formação da vida. Nos vers. 6-8 o mundo é visto como um amontoamento de águas; Deus começa criando o firmamento, o céu, representado como uma abóbada sólida que fixa o oceano superior ou celeste. Os vers. 9-10 relatam a separação dos mares e da terra, e a aparição da porção sêca. Doravante a vida faz-se possível. Nos vers. 11-13, aparecem os vegetais. Nos vers. 14-19, são criados os luzeiros, o sol, a lua e as estrêlas. Note-se em primeiro lugar que a luz foi criada antes que os astros, e a seguir, que os mais importantes dêstes, o sol e a lua, não aparecem designados pelo seu nome, mas simplesmente chamados "luzeiros". Há uma evidente intenção nesta *degradação* declarada dos astros, porquanto êstes eram divinizados na Babilônia. Nos vers. 20-23, a terra produz as aves e os peixes agrupados e juntos como se fôssem a mesma família. Abençoa-os Deus, isto é, dá-lhes o poder de se reproduzirem e multiplicarem. Nos vers. 24-25, a terra produz os animais. Nos vers. 26-28, Deus intervém pessoalmente para formar o homem, coroa da criação, para quem foi feito todo o anterior. Os críticos não deixam de observar aqui o abandono da terceira pessoa e a introdução da primeira pessoa plural: "*Façamos* o homem...", opinando alguns que o Deus do Gênesis, cap 1, estava rodeado, como em Is 6.8, de uma côrte de sêres celestiais e divinos. "*Façamos* o homem à *nossa* imagem" significaria, pois, "façamo-lo à imagem dalgum dêsses sêres que rodeiam o trono de Deus". Mas esta conclusão é forçada. O historiador sagrado usa a forma plural "façamos" simplesmente para dar relêvo ao fato de Deus pessoalmente intervir na criação do homem, rei da criação. Desde muitos séculos, a expressão "a —> *imagem* e —> *semelhança*" alimenta as discussões teológicas, fato muito compreensível porquanto interessa o mistério da aparência do —> *homem* e de sua relação com o Criador. O sentido, todavia, é bem claro, pois os têrmos (hebr.=*selem* e *demut*) aqui usados designam sempre na Bíblia uma aparência exterior, física. O homem é criado à imagem de Deus. Seu aspecto é de um criador. Deus abençoou-o dando-lhe o poder procriador. Nos vers. 29-30, as ervas e os frutos são doados ao homem para se alimentar, dispondo os animais de pastagens. O vers. 31 mostra-nos o entardecer do sexto dia. Deus está contemplando sua obra constatando ser ela muito boa.

Convém sublinhar o caráter fortemente teocêntrico desta narrativa. Nada absolutamente acontece a não ser por Deus. Exclusivamente Deus torna habitável a terra e possível a vida. Sôbre Deus, sôbre sua palavra criadora, descansa a vida. Se Deus retirasse sua palavra, tudo voltaria às trevas, às águas destrutoras e à morte. O espetáculo das ondas do mar batendo nas praias e refreadas por um poder invisível, bem como a vista do céu retendo as águas superiores, recordam ao homem tudo que aconteceria se Deus retomasse sua palavra. Cada tarde a queda da noite traz novamente à sua memória a lembrança das trevas originais. No ápice da obra divina ergue-se o homem criado, reflexo visível do Criador que fêz o mundo da graça, da luz e da vida.

O relato (B) transporta-nos a um deserto árido, inacessível à vida, imensa extensão de argila sêca. Mas eis que da terra brota uma água regando a superfície do solo. Da argila umedecida, Deus o oleiro divino forma uma estatueta, e, soprando-lhe nas narinas o sôpro de vida, torna-a viva. A seguir, fala-se- acêrca do jardim de Deus, plantado de árvores, a formação dos animais, a criação da mulher formada duma costela de Adão. Esta segunda narração, mais arcaica, de caráter menos sistemático, supõe uma concepção diferente do mundo.

A despeito de figurar no encabeçamento da Bíblia desde uma data relativamente recente, os dois relatos da criação não despertaram grande ressonância no resto do Livro. Ezequiel conhece o mito do Éden, mas num contexto diferente (Ez 28.13). Ambas narrativas interessam-nos hoje em dia principalmente pela sua atitude religiosa que nos serve de eterno ensinamento e exemplo. A visão do mundo que elas pressupõem pertencia a esta época remota que considerava a terra como um bolo colocado sôbre pilares, e o céu como uma abóbada posta sôbre as montanhas e retendo as águas superiores.

A Bíblia declara que o mundo e o homem não souberam conservar a perfeição recebida do Criador, porquanto interveio um acontecimento misterioso narrado figuradamente no capítulo 3 do Gênesis. É-nos difícil determinar a importância que o culto hebreu concedeu ao evento da criação tão lembrado e celebrado nas liturgias babilônicas. Certamente não faltam, em particular nos Salmos, numerosas alusões à criação autorizando-nos a pensar que, também no culto oficial, Deus fôra louvado como Criador.

Quando falamos da criação, costumamos ver o acontecimento como passado e cumprido uma vez para tôdas. O VT vê bem diferentemente: o mundo criado, o mundo da vida, está constantemente ameaçado pelos podêres da morte, e necessita ser defendido por Deus noite e dia. Deus está atento para que as ondas do caos não ultrapassem os limites permitidos (Jr 5.22; Pv 8.29), e, depois da desforra concedida às fôrças inimigas por ocasião do dilúvio, assegura o equilíbrio do mundo e da vida, e o ciclo regular das estações (Gn 8.22; Sl 74.16s; Jr 31.35); sustenta o mundo com justiça, quer dizer, conserva-lhe os caracteres próprios de um mundo apto para a vida (Jl 2.23; Sl 148.6).

O Deus da Bíblia é celebrado incansàvelmente como o Deus Criador; mas os autores sagrados visam menos recordar o evento original; seu intento é antes engrandecer o poder e a sabedoria de Deus (Sl 93.1; 96.5, 10; 102.26; Is 40.21), ontem, hoje e sempre. De Deus é o universo. Deus tem poder sôbre a natureza e usa-o para realizar seus projetos (Sl 24.1; 65.10; 78.26; Is 40.26; 44.24; 45.12,18; Jó 9.4). Toma cuidado do mundo, obra das suas mãos (Sl 104). Sendo Criador, êle é o forte que pode ajudar (Sl 146.5; Is 45.9). As alusões bíblicas não estão interessadas em rememorar o evento passado, porquanto a noção bíblica de criação não é uma mera questão teórica, e sim uma questão básica, de existência. Ao repisar tantas vêzes a atividade do Criador, os escritores sagrados querem sublinhar o maravilhoso poder divino e, corolário natural, a pequenez e dependência humana (Sl 33.8; 103.14; Jó 10.9; 33.6; Sl 139.13-16). Observemos ainda que, para falar da atividade criadora de Deus, a Bíblia gosta de empregar o particípio presente, acusando assim o caráter permanente da criação. Assim, Is 44.24: "Eu sou o Senhor que *faço* tôdas as coisas, que sòzinho estendo os céus, nenhum outro espraia a terra". Entenda-se que a criação (bem como a redenção de Israel) é um ato permanente de Deus. Poderíamos interpretar exatamente: Ontem, hoje e sempre, eu sou e permaneço o Criador; é sôbre mim que descansa o equilíbrio do mundo e a firmeza do universo. Porém, o Deus que faz o mundo pode também destruí-lo. Muitos textos descrevem o fim do mundo, outra manifestação do poder criador (Jr 4.23-26). Finalmente, notemos que o Livro de Provérbios representa a Deus ajudado na sua obra pela —> *Sabedoria* (Pv 8.22ss).

O ensino do VT referente à criação é prodigiosamente rico. Embora baseado em pressupostos hoje vencidos, declara (eis o que importa!) que o mundo existe exclusivamente por Deus, que sem Deus não haveria vida alguma. Com o mundo Deus tem as relações de Criador para com criatura: sendo êle absolutamente livre é ela absolutamente dependente. O poder de Deus sôbre o mundo e a vida é irrestrito; a vida humana está subordinada à graça do que criou o mundo e guarda-lhe a vida por pura benevolência.

G. PIDOUX

CRUZ

Os Romanos receberam provàvelmente dos Cartagineses o suplício da crucifixão oriundo do Oriente. A crucifixão reservava-se inicialmente aos escravos mas acabou aplicando-se também aos réus provincianos. A cruz era um patíbulo em forma de T, pouco alto, apenas o suficiente para que os pés do supliciado não tocassem a terra. As mãos do réu eram fixadas ao "patibulum", viga transversal, mediante cordas ou pregos. O interêsse dos escritores neo-testamentários pela cruz não é arqueológico, mas exclusivamente cristológico: quando falam da cruz, referem-se sempre à cruz de Jesus Cristo, Filho de Deus.

1. *A cruz de Jesus Cristo.* Nos sinópticos, os anúncios da Paixão (Mc 8.31; 9.31; 10.32 par) relacionam a morte de Jesus ao plano divino: Deus decretou que o Cristo fôsse entregado aos Gentíos pelos chefes de Israel, devendo morrer não no suplício israelita da lapidação, mas na cruz romana (Mt 20.19). Na ausência de provas fundamentando a acusação, Pôncio Pilatos queria soltar a Jesus; mas o populacho, amotinado pelos chefes dos sacerdotes, exigiu a gritos a morte do Senhor: "crucifica-o, crucifica-o!". Pilatos tentou em vão impor sua vontade; acabou mandando crucificar a Jesus, depois de flagelado em sua presença (Mc 15.15). É bem compreensível que, exausto por êste castigo preliminar, Jesus se encontrasse incapaz de levar o *patibulum,* conforme praxe, sendo preciso requisitar um transeunte, Simão Cirineu, para carregar-lhe a cruz (Mc 15.21 par). João, neste particular, corrige a tradição sinótica afirmando que o mesmo Jesus levou sua cruz (19.17). Quiçá João não lograva conciliar a fraqueza tão humana de Cristo, confessada pelos sinóticos, com a soberana majestade que Cristo reveste no quarto evangelho. Todo o horror da crucifixão de Jesus no Gólgota (Mc 15.22 par) está encerrado nestas simples palavras: "e crucificaram-no" (Mc 15.24). Com êle crucificaram dois ladrões, provàvelmente não delinquentes de direito comum mas terroristas daqueles que o poder romano tratava de eliminar do país ocupado (Mc 15.27 par). E assim, aquêle que a inscrição (titulus) da cruz designa como *o rei dos judeus* (Mc 15.26; Mt 27.37; Jo 19.19), expira entre dois zelotes, partidários da ação direta que êle repudiara sempre (Mc 12.13-17; Mt 26.52). Os presentes zombam, provocando o rei dos judeus a descer da cruz para que êles cressem (Mc 15.29ss; Mt 27.39ss); põem em ridículo o Messias crucificado, salvador de todos que não pode salvar-se a si mesmo, e levam ao máximo a desonra do justiçado. Narra João que a mãe de Jesus e o discípulo que Jesus amava estavam ao pé da cruz, e que, antes de expirar, o Salvador confiou-os um ao outro. Segundo o quarto evangelho, o qual faz morrer Jesus no dia e na hora em que se imolava o cordeiro pascal, os judeus pediram a Pilatos que os corpos dos justiçados não ficassem pregados nas cruzes, para que sua presença não maculasse a terra no sábado da grande festa (Jo 19.31; Dt 21.23).

As narrativas evangélicas da paixão trazem para o historiador muitos e delicados problemas, mas o próprio fato da morte de Jesus sôbre a cruz há de considerar-se històricamente certificado. Com as palavras *"padeceu sob o poder de Pôncio Pilatos",* o Credo opõe a qualquer tentativa de transformar o Evangelho em uma *gnose* intemporal, o caráter histórico da revelação de Deus em Jesus Cristo.

2. *Olhando para a cruz de Cristo.* Fora dos evangelhos, as palavras *cruz* e *crucificar* só aparecem, no NT, nas epístolas paulinas, nos Atos (2.36; 4.10), em Hebreus (6.6; 12.2) e no Apocalipse (11.8). Note-se, aliás, a relação que com Paulo têm os Atos e Hebreus. Por que ocupa a cruz no pensamento do apóstolo um lugar tão proeminente? Sumàriamente, porque Paulo esbarrou violentamente contra ela, antes de reconhecer nela a cruz messiânica, ou seja, o ato pelo qual Deus reconciliou consigo o mundo (2Co 5.19). Como acreditar que fôsse Messias e Cristo de Israel, um Jesus de Nazaré entregado pelo Sinédrio a Pôncio Pilatos, um crucificado ferido pela divina maldição (Gl 3.13)? Sòmente a revelação fulminante do caminho de Damasco, a aparição do crucificado ressurreto (Gl 1.16), pôde convencer a Paulo. Daí por diante Paulo tem a certeza inabalável de que Jesus é o Cristo Messias, não a despeito mas por meio da cruz. Esta absoluta conversão do pensamento de Paulo relativamente ao crucificado norteia agora tôdas suas reflexões.

O Cristo crucificado ocupa o centro do Evangelho. Pela "palavra da cruz" (1Co 1.18,23; 2.2), Deus julga qualquer pretensão do homem de ser o dono do próprio destino e de salvar-se por si mesmo. Os judeus, para crer, exigem milagres (1.22) e um pronunciamento do mesmíssimo Deus sôbre o seu Ungido. E eis que o Evangelho anuncia-lhes Jesus, um Messias crucificado! Só fraqueza, derrota, condenação e maldição, só —> *escândalo* (1Co 1.23)! Como não mergulhar na incredulidade? Haverá coisas mais contrariante para o judeu, do que reconhecer que foi o povo de Deus quem entregou o seu Messias aos étnicos para que fôsse crucificado? que foi precisamente a observação da Lei que o levou a êste pecado dos pecados? que o seu único remédio agora é crer neste Cristo crucificado confiando exclusivamente na graça de Deus? Entre a Igreja e a Sinagoga ergue-se,

pois, a cruz de Cristo. Os judaizantes cometeram o êrro de não o compreender. Queriam submeter à circuncisão e observâncias mosaicas os crentes oriundos do paganismo "sòmente para não serem perseguidos por causa de Jesus Cristo" (Gl 6.12), na expressão veemente de Paulo. Pregar a circuncisão (Gl 5.11) desarmaria quiçá os judeus hostis, mas esvaziaria o julgamento da cruz sôbre tôda justiça própria, desvirtuaria o Evangelho, eliminaria o escândalo da cruz (Gl 5.11), coisas que Paulo jamais aceitaria.

Os gregos não dão melhor acolhida à pregação do Cristo crucificado, porquanto êles "buscam a sabedoria" (1Co 1.22). Necessitam compreender para crer. É-lhes verdadeiro tudo que se harmoniza com sua concepção do mundo e satisfaz sua razão e seu sentido de medida. Como não afastar-se de um Cristo crucificado, como não gritar com desprêzo e troça: loucura! (1Co 1.24)? Cristo desconcerta-os absolutamente... Como tomá-lo em sério sem renunciar a quantos valôres conferem interêsse à sua vida?

Só os *chamados* aos quais Deus dá a fé (1Co 1.24) contemplam na sua luz plena o paradoxo da cruz: loucura, porém, sabedoria de Deus; impotência, porém, poder de Deus (1Co 1.24-25). De fato, estão unidas em Cristo a fraqueza do homem e a potência de Deus: "Foi crucificado por causa da sua fraqueza, mas vive pelo poder de Deus" (2Co 13.4). Sim, foi crucificado quando Deus o entregou indefeso à morte, mas vive em virtude do poder divino que o ressuscitou e dêle fêz o VIVO. Ora, se Deus quis ostentar a sua onipotência na forma da cruz para salvar o mundo, todo recurso do pregador aos argumentos da sabedoria humana e ao prestígio da eloqüência espoliará a cruz de sua divina eficiência (1Co 1.17).

3. *Significação da cruz de Cristo* a) Investigar o sentido da cruz de Cristo comporta, *ipso facto,* investigar a significação de sua —>*morte.* Limitar-nos-emos a recolher o depoimento de textos que mencionam a cruz. O NT não aponta para as dores físicas que Cristo sofreu na cruz, e sim para a ignomínia do suplício. Para gregos e romanos a cruz era infâmia própria de escravos que a gente decente nem sequer mencionava. Para os judeus, morrer justiçado "fora da porta" (Hb 13.12) denunciava a maldição de Deus sôbre o réu, separado do povo (Gl 3.13, cortado do corpo). Cristo, aceitando o suplício da cruz, venceu esta ignomínia (Hb 12.2) e deu a medida de sua obediência (Fp 2.6-8).

b) Paulo coloca a cruz numa perspectiva cósmica (1Co 2.8): se o mundo tivesse conhecido a sabedoria de Deus, jamais teria crucificado o Senhor da glória. Esta sabedoria formula-se no plano redentor, cujo elemento decisivo é a morte de Cristo e cujo intento final é a salvação dos crentes (1Co 2.7; Rm 8.16-17, 20,30), incorporados à plenitude da vida divina. No entanto, os príncipes dêste mundo, as potências angelicais (Ef 1.21; Cl 1.16, etc. —>*Autoridades*) tinham recebido de Deus a comissão de governar o mundo pecador e assegurar-lhe, mediante as leis e as autoridades, uma certa ordem social e moral. Eis porque, por detrás do Sinédrio e do Procurador Pilatos, custódios da ordem secular, Paulo discerne a ação dos príncipes dêste mundo declarando que se tivessem conhecido a sabedoria de Deus, jamais teriam crucificado o Senhor da glória. Antes. teriam cuidado para não colaborar com a morte redentora do Senhor que haveria de arruinar o seu império, colocando os homens sob a autoridade imediata de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito Santo.

c) A obra da cruz está descrita de modo análogo em Cl 2.14-15. Deus perdoou os nossos delitos, "cancelando o escrito da nossa dívida... removendo-o inteiramente... encravando-o na cruz". Já não mais somos devedores insolúveis ante Deus, porquanto êle mesmo, voluntàriamente, renunciou ao documento que possuia contra nós e, mediante a cruz, noticiou-nos cancelação da dívida. Um tal perdão teve uma ressonância cósmica: enquanto franqueou-nos o acesso a Deus na alegria dos nossos corações, destituiu as potências angelicais, garantias da ordem mundana, e entregou-as pùblicamente ao desprêzo, triunfando sôbre elas na cruz (Cl 2.15). Os homens, famintos de salvação, delas já nada têm de esperar. Cl 1.20 mostra-nos tôdas as criaturas, quer nos céus, quer sôbre a terra (= os homens e os podêres angélicos), reconciliados com o Filho e, mediante o Filho, com Deus, pois o Filho "pelo sangue da sua cruz" selou a paz. Aqui vemos a redenção universal imputada "ao sangue da cruz", isto é, à vida entregue por Jesus crucificado, sem considerar qualquer doutrina particular da redenção. Em Ef 2.16, encontramos uma aplicação parcial da mesma idéia: abrogando a Lei, muro de separação entre judeus e gentios, concedendo a todos a mesma graça salvadora, Cristo reconciliou a todos com Deus e os reuniu em um só corpo "por intermédio da cruz". Cristo é o elo de paz entre étnicos e judeus reconciliando a ambos com Deus e integrando-os à Igreja "que é seu corpo".

4. *A cruz na vida do crente.* a) Jesus proclama que "se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome sua cruz e siga-me" (Mc 8.34 par). Tomar sua cruz significa carregar a cruz a exemplo do Mestre que a levou durante todo o seu ministério e na subida ao Calvário. Ninguém se nega a si mesmo se não aceitar

de antemão a morte, a mais ignominiosa se fôr preciso, por fidelidade a Cristo. As contínuas repressões romanas, as crucifixões de sediciosos, tinham feito da cruz um suplício corriqueiro na Palestina, bem podia Jesus falar de cruz antes de morrer crucificado.

b) Os judaizantes, conforme denuncia Paulo, intentavam persuadir os gálatas a receberem a circuncisão "sòmente para não serem perseguidos por causa da cruz de Cristo" (Gl 6.12); recusavam-se pois a carregar a cruz. Paulo, pelo contrário, jamais se gloriou de coisa alguma "senão da cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, pela qual o mundo está crucificado para mim, e eu para o mundo" (6.14). Longe de envergonhar-se da cruz, só nela se gloria, porquanto dela recebeu o seu renascimento de nova criatura (6.15). O mundo com sua sabedoria e sua justiça, julgado pela cruz, perde qualquer valor para Paulo, como também Paulo ficou sem valor para o mundo desde que aceitou o julgamento da cruz recebendo em troca a sabedoria e a justiça de Deus.

c) Aprendamos dos judaizantes. Há cristãos que, conscientes ou inconscientes, acabam repudiando a cruz de Cristo e esvaziando o Evangelho de tôda a sua substância e eficácia. "Muitos andam entre nós, dos quais repetidas vêzes eu vos dizia, e agora vos digo até chorando, que são inimigos da cruz de Cristo: cujo destino é a perdição, o ventre seu deus, sua glória posta no que é a sua infâmia, só preocupados com as cousas terrenas" (Fp 3.18s). Muitos exegetas vêem nesta gente o partido dos judaizantes, mas os traços do comportamento estigmatizado pelo apóstolo designam bem os cristãos que pensavam poder conciliar os hábitos do mundo gozador com a sua fé cristã. Hebreus 6.6 proclama a impossibilidade de levar a arrependimento àqueles que, tendo conhecido a graça de Cristo, recaíram no pecado e com sua apostasia recrucificaram para sua ruína o Filho de Deus expondo-o à ignomínia. Crucificar novamente aquêle que por nós foi crucificado, constitui um pecado sem remissão porquanto torna condenação a própria obra de graça.

d) A visão de Cristo morto sôbre a cruz lembra-nos incessantemente a fonte e as normas de nossa nova vida. Esquecer essas realidades até o extremo de regressar à circuncisão, não tem qualquer explicação. Os gálatas foram vítimas dalgum malefício. Acaso não foi Jesus Cristo exposto ante seus olhos como crucificado? (Gl 3.1). A fé no Cristo crucificado acarreta para os crentes a radical ruptura com a Lei, com o pecado e com a carne. "Os que são de Cristo Jesus crucificaram a sua carne, com as suas paixões e concupiscências" (Gl 5.24), constituindo o —> *batismo* para êles o sinal de sua participação na morte de Cristo (Rm 6.3). O nosso homem velho (=o que somos de nascença em oposição ao homem nôvo que somos em Cristo) foi crucificado com Cristo. Devemos e podemos, portanto, viver vida nova e andar na obediência do Espírito (Gl 5.25). Tôdas as exportações morais de Paulo baseiam-se neste fato. O próprio apóstolo pôde demonstrar à Igreja o paradoxo de uma vida que tem como condição a morte: "Tendo sido crucificado com Cristo, não mais vivo eu, mas Cristo vive em mim" (Gl 2.19-20).

CH. MASSON

CULTO

Admite-se geralmente ter o culto a finalidade de estabelecer e manifestar, mediante seus símbolos e ritos, uma relação entre o homem e a divindade. Quer pela magia, pelo sacrifício, pela oração ou por outros meios, o culto, em nossa opinião, criará, entre o mundo dos deuses e o nosso, intercâmbios proveitosos para ambos, ou seja, uma espécie de circuito de fôrças místicas e vitais, indispensável tanto aos deuses como a nós. O culto, ocasião de encontro dos fiéis e das realidades mais ou menos impessoais às quais adoram, torna-se fonte de renôvo e garantia de felicidade tanto para o céu como para a terra; raramente, porém, é desinteressado: pressupõe uma transação entre a humanidade e a divindade, um "Eu te dou para que tu me dês".

As práticas religiosas, inventadas pelo desejo de entrar em relação com o mundo dos espíritos e dos deuses, são, não obstante seu grande número, de uma semelhança notável. Fàcilmente descobriremos, no decurso do tempo e espaço, uma coleção de ritos e mitos gêmeos. O homem, seja babilônio ou grego, chinês, canaca ou hotentote, esbarra com idênticos mistérios e confronta-se com os mesmos fenômenos; não deixa de se impressionar pelas diversas etapas da vida humana, como o nascimento, a puberdade, a morte, a sucessão ininterrupta de dias e noites, pelo ciclo regular das estações ou pelo curso misterioso dos astros. Em quase todo lugar praticam-se ritos parecidos de iniciação e purificação, celebram-se cultos agrários seguindo idênticos esquemas e, por ocasião das festas solenes, mimam os fiéis o mesmo combate das fôrças da luz e da vida contra as potências do caos.

2. O mundo bíblico não escapa à lei comum. No culto descrito pela Escritura encontramos traços assombrosamente parecidos com as cerimônias pagãs. Como as nações vizinhas, Israel possui tempos sagrados como o —> *sábado* e a —> *Páscoa,* lugares santos como os carvalhos de Manre e o —> *Templo* de Jerusalém, nazireus (—> *Ministérios*). Como as nações

vizinhas, Israel conhece a —> *circuncisão,* os dias fastos e nefastos, os animais —> *puros* e *impuros* (—> *sacrifícios*), as grandes —> *festividades* da colheita e das vindimas.

Existem inegáveis correspondências entre os costumes religiosos do povo de Deus e os costumes pagãos dos povos próximos ou afastados, não logrando porém as evidentes semelhanças encobrirem o caráter específico do culto exigido pela Bíblia. Gestos e palavras podem ser, aqui e ali, idênticos, mas o espírito animador é absolutamente diverso.

3. Para a Escritura Sagrada, o culto é um serviço devido a Deus pelo povo escolhido, porém não limitado a certos gestos rituais ou cerimônias religiosas, pois deve abarcar todos os campos da vida. Deus quer ser servido em todos os planos da existência humana, como claramente se vê na legislação bíblica (—> *Direito*). O hebraico — fato bem significativo! — usa o mesmo têrmo para designar trabalho, serviço e culto; não há absolutamente qualquer separação entre as fainas diárias e a adoração a Deus; desde os primeiros capítulos da Bíblia vemos estreitamente unidos o trabalho manual e o serviço de Deus. Na atual acepção estreita, a palavra *culto* designa apenas uma parcela do serviço muito extenso que Deus espera de seu povo; pois, na realidade, tudo que fazem os crentes pode e deve constituir um ato de culto e uma homenagem a Deus.

4. *Que é servir a Deus?* Servir a Deus, para Israel e para a Igreja, é, antes de mais nada, tratar com Alguém, com Alguma Pessoa, porquanto o —> *Deus da Bíblia* não é uma mera emanação da natureza, uma fôrça cósmica, uma idéia racional ou moral, mas o Deus vivo que entra na História dos homens e forma para si um povo com a finalidade de salvar o mundo. *Israel* (e, a seguir, a —> *Igreja*), tirado da escravidão, deve a existência exclusivamente ao favor de Deus; tendo sido escolhido para servir a Deus, sòmente tem sentido em função dêste serviço; sua vocação primordial e impostergável será dar testemunho, perante o mundo, do Deus vivo. Uma —> *aliança,* selada em determinado lugar e momento, fixa, uma vez para tôdas, as relações entre Israel, o povo eleito, e seu Deus. Ambos parceiros, agora intimamente unidos, guardam sua original desigualdade: Deus manda e Israel obedece, Deus toma e até o fim reinvidica a iniciativa, Israel é apenas um convidado a caminhar humildemente com seu Deus. É, pois, privativo de Deus fixar e modificar os aspectos e formas do serviço esperado. Hoje e sempre, Deus é livre de escolher tempos, lugares e meios; é seu, indefectìvelmente o direito de aceitar ou de rejeitar ofertas, —> *orações* e obras —> *obras,* porquanto nunca pode ser prisioneiro de seus próprios atos ou dons. Dêste Deus nunca poderá apoderar-se o homem, como se apodera dos ídolos que fabricou para seu uso e cuja existência depende exclusivamente do seu bel prazer. Portanto, servir a Deus consiste, em primeiro lugar, no reconhecimento da autoridade de Deus, absoluta e eterna.

5. Não deixará pois de estourar o conflito mais trágico entre Deus e seu povo (Israel ou a Igreja), tôda vez que êste presumir poder encerrar a Deus na sua revelação, ou atá-lo a certas pessoas ou coisas e assim sujeitá-lo para suas conveniências: sob pretexto de servir a Deus, servir-se a si mesmo. Tentação realmente para o povo de Deus (Israel ou a Igreja)... poder dispor de seu Senhor! De fato, acontece que, através de festas religiosas esplêndidas, de ofertas generosas ou de orações repetidas, se procure a própria satisfação e que, sob o manto de uma religião aparentemente edificante, se pratique a adoração própria. Então entram em ação os profetas mandados por Deus para recolocar o povo escolhido em face da aliança, das exigências e das promessas do verdadeiro Deus. Lembrem pois os escolhidos que seu Deus é, essencialmente, um Deus ciumento que não tolera partilha alguma: seu serviço é um serviço exclusivo. Impossível servir a Baal e a Iavé, confiar em Mamon e em Deus. Tôda vez que Israel demanda pão, felicidade e salvação fora de Iavé, seu aliado, celebrando uma aliança enganosa com os podêres do mundo, acaba se perdendo e caindo na escravidão política e religiosa. Para os crentes não existe alternativa: ou servos de Deus ou escravos dos ídolos.

Também lembram os profetas que Deus não se deixa comprar: não o cegam os muitos sacrifícios nem os ritos pomposos. Êle rejeita um culto desmentido pela vida diária e repele horrorizado as homenagens vindas de lábios hipócritas e de mãos tintas do sangue inocente. Abomina a piedade que serve de máscara à vida infame. Longos e violentos requisitórios põem as coisas no devido ponto: Deus reclama a —> *justiça* e a —> *verdade,* condena o culto sacrílego como mentiroso e falso, e, em primeiro lugar, antes das preces e dos holocaustos, exige vidas totalmente dedicadas ao serviço divino, ao direito e à misericórdia. Os profetas, evidentemente, não condenam, *ipso facto,* tôda e qualquer prática religiosa, porém proclamam firmemente que Deus rejeita absolutamente todo compromisso com o mal e repele qualquer transação ideada pelo povo, porquanto não precisa das cerimônias irrisórias e blasfematórias, caras aos homens. Será Deus, acaso, um dêstes ídolos cuja existência e prestígio dependem do número de sacrifícios e da prosperidade de seus ado-

radores? Antes deixará Deus profanarem-se os lugares santos, antes permitirá que seu povo seja entregue às potestades pagãs, mas nunca entrará no partido do infiel e do rebelde.

6. Contudo, os profetas em particular nem a Escritura em conjunto nunca intentam substituir as práticas religiosas por um determinado código de regras éticas: sabem do iminente perigo de o culto degenerar-se em moralismo e legalismo. Pois, é muito fácil ao crente mascarar sob as aparências o culto de si mesmo e, até mesmo repudiar a Deus sob o disfarce das obras meritórias ou das práticas religiosas. Entrementes, na perspectiva bíblica, o culto estritamente entendido tem uma missão admirável: a de colocar novamente cada geração diante das façanhas do Criador revelando-lhe a inteligência do plano salvador e orientando-lhe a esperança para o cumprimento dos desígnios divinos (—> *Profecia VT*).

O culto constitui hoje o traço de união entre um passado pleno de divinos favores concedidos a Israel (ou à Igreja), e um porvir prenhe das promessas do Reino. Destarte êle manifesta aos crentes a fonte donde procedem, e a pátria à qual são chamados; faz-lhes ver a maravilhosa benevolência e as sagradas exigências de Deus. Torna atual a Palavra que une a Deus o povo escolhido, fazendo-a mais presente e viva para aquêles que se congregam à sua voz; abre aos crentes o caminho do serviço, fortalece-lhes a fé, estimula-lhes a esperança e desperta nêles o divino amor. Enquanto não vem o Reino, o culto é o venturoso lugar de encontro dos fiéis com seu Deus.

7. Em suma, servir a Deus significa encontrarmo-nos com Alguém que exige total obediência e absoluta submissão, porquanto pretende ser o único Amo de tôda e qualquer vida, inclusive a nossa. Servir a Deus implica medirmos a nossa indignidade perante tão bela vocação, empreendermos uma faina impossível, porém, obrigatória, descofiarmos das próprias capacidades e descobrirmos o —> *Servo do Senhor*, o Cristo que vem ao nosso encontro, aprendermos que êle toma sôbre si as nossas misérias e insuficiências dando-nos em troca sua paixão de servir.

R. MARTIN-ACHARD

CUMPRIR

Quando o verbo "cumprir' tem um alcance teológico, serve essencialmente para expressar o acontecimento máximo da História da salvação, a vinda de Jesus Cristo vista em relação aos tempos anteriores. O VT era o tempo da promessa cujo cumprimento nos é dado em Jesus Cristo.

Não seria possível saber que uma coisa está sendo cumprida se não fôr antes anunciada. Promessa e cumprimento implicam-se mùtuamente. Daí a importância do testemunho do VT para o NT.

Jesus apela expressamente para o VT no tocante a sua palavra e as suas obras (Mt 11. 4-6), a sua paixão e morte, escândalo para os judeus e mesmo para os discípulos (Mc 14.21; Lc 24.26s). Êle é quem havia de vir e as Escrituras tinham traçado o caminho que devia seguir. Mateus confronta quase minuciosamente as Escrituras com os acontecimentos da vida de Cristo (1.22; 2.5,15,17,23; 3.3,17; 4.14; 12.17; 13.14,35, etc.). Os demais evangelistas sublinham com preferência a concordância da paixão com os anúncios escriturísticos (Mc 15.28; Jo 18.9; 19.24; 19.36s; At 4.25ss; 8.32ss; 13.27), bem como a da ressurreição (Jo 20.9; At 2.31; 13.32ss) e da ascensão (At 2.34s). Em suma, as —> *Escrituras* demonstram que Jesus é o Cristo (Lc 24.27,32, 45; At 17.2s;28.23; 1Co 15.3-4).

2. O cumprimento das Escrituras significa muito mais do que a correspondência de determinada palavra do VT com determinado evento da vida de Jesus. Pois as Escrituras na sua totalidade dão testemunho dêle (Jo 5.39-47). O VT foi escrito tendo em vista Jesus (Jo 5.46-47; 8.56) e a Igreja (Rm 15.4; 16.26; 4.23s), de tal modo que sòmente a Igreja reconhece o significado profunda da Bíblia (Rm 9.10ss; 10.11; 2Co 3.14-16), pois lê a Escritura à luz de seu cumprimento.

Jesus dá cumprimento à Escritura tanto pelo que êle é como pelo que faz, tanto na sua pessoa como na sua obra. Não sòmente traz a palavra de Deus, mas é a Palavra de Deus personificada (Jo 1.1,14). Por êle o Reino de Deus fêz-se presente e está entre nós (Mc 1.15; Lc 7.18-23; 11.20), suas obras são os sinais do Reino pois delatam a identidade de seu autor (Jo 5.36). Em Jesus encontra-se manifesta não apenas a promessa mas a realidade de salvação (Lc 4.21).

Jesus cumpre a —> *Lei* e os —> *Profetas* (Mt 5.17; Mc 10.45; Rm 5.18s; Fp 2.8), mediante sua obediência perfeita, mesmo na cruz. Doravante a Lei e os Profetas cedem sua autoridade a Jesus Cristo (Mt 5.18; Lc 16.16; Rm 10.4). Não é mais a Lei, mas é Jesus Cristo quem regerá as relações dos homens com Deus.

3. Também através de Jesus Cristo devem ser consideradas as coisas futuras, o fim do mundo (Hb 8.4ss; 10.1), como as coisas já passadas. Jesus Cristo há de voltar na glória do Pai, para o julgamento, a ressurreição, o toque final da salvação (Mt 25.31; Mc 8.38; Rm 8.18,23; 1Ts 4.13s; 1Jo 2.28-33). Contu-

do o que fica para cumprir é menos do que Cristo já fêz (Rm 5.1-10), porquanto a —> *ressurreição* apenas manifestará a vida eterna já presente (Jo 5.24; 6.39s). Na realidade, o que decide a sorte dos homens é a sua fé ou incredulidade relativamente a Jesus Cristo (Jo 12. 47s).

4. A nova justiça, que excede à dos escribas e fariseus (Mt 5.20), é o —> *amor*. O amor resume a Lei antiga (Mc 12.28-31; ver Dt 6.4-5; Lv 19.18) e o mandamento nôvo (Jo 13.34; 1Jo 2.8).

Neste sentido, cumpre o amor tôda a lei (Gl 5.13s; Ef 5.2). Tudo que Deus fêz convida os crentes a colocarem suas vidas a serviço do próximo (Ef 2.10; Mt 25.3-46), a exemplo de Jesus Cristo (Jo 15.12s; Ef 5.2). O amor é a única realidade que subsistirá no mundo vindouro (1Co 15.8); a "lei real", a lei do Reino dos céus (Tg 2.8), a marca do Reino e a marca do Cristo (Jo 13.35: "nisto conhecerão que sois meus... se tiverdes amor uns aos outros").

F. BAUDRAZ

DEMÔNIOS

VT

Os demônios na Bíblia têm uma quádrupla origem. A Escritura menciona:

a) Espíritos da natureza, remanescentes da concepção animista do mundo. O texto sagrado só menciona os espíritos maus que moram de preferência nos lugares mal afamados, desertos, ruínas e cemitérios (comparáveis aos *djins* árabes).

b) Divindades pagãs rebaixadas à posição de demônios, como Belzebu (—> *Diabo*) e os deuses gregos que Paulo e os Padres da Igreja assemelham aos demônios.

c) Espíritos perniciosos que Satã ou Deus enviam dos céus para provar, tentar ou castigar.

d) Anjos caídos (Gn 6.1-2; Jd 6; ver também os textos de Enoc) ou por cairem 1Co 11.10). Não parece, porém, que os espectros e fantasmas fôssem confundidos com os demônios, pois, no único caso de evocação dum defunto (1Sm 28.11-12), o espectro desempenha um papel muito digno e honroso.

Ad a) Isaías (34.11-15) menciona bodes (sátiros peludos) em companhia de Lilit (demônio feminino da noite), bufos, ouriços e corvos, para pintar a desolação com a qual retribuirá Deus a Babilônia e as nações (ver Is 13.20-22). Embora fôssem expressamente proibidos os sacrifícios aos demônios (Lv 17.7), ocorre-nos em plena religião mosaica um curioso resto da religião dos espíritos praticada entre os nômades: na forma típica de um rito, há algo bem parecido com um culto negativo prestado a um espírito. Carrega-se um bode de todos os pecados do povo; logo o bode e dedicado ao demônio Azazel e expulso para o *deserto*. Para tirar qualquer caráter pagão da referida cerimônia, sacrifica-se outro bode a Iavé "em oferta pelo pecado" (Lv 16.8-22).

Ad b) Merecem o nome de "demônios" todos os deuses de Canaã aos quais os israelitas sincretistas ou apóstatas oferecem sacrifícios (Dt 32.17; Sl 96.5; 106.37). Essas divindades cananeas eram provàvelmente deuses da vegetação e da fecundidade. Nossa tradução —> *ídolos*, carece da necessária precisão porquanto não implica o clima satânico dêstes cultos que os autôres sagrados tencionam evocar. Talvez fôsse primitivamente um deus babilônico, êsse famoso Asmodeu de papel tão sinistro na História de Tobias (6.10ss; 8.1-2).

Ad c) O Livro dos Juízes menciona espíritos perversos descidos do céu (Jz 9.23. Um mau espírito é enviado por Deus para indispor Abimeleque e os Siquemitas). O Livro de Samuel (1Sm 16.14; 18.10; 19.9) mostra-nos a casa de Saul perturbada por um espírito perverso enviado "da parte de Deus". Da mesma forma o Livro dos Reis (1Rs 22.19-23) relata que Miquéias, o profeta (não o escritor), viu um espírito ante o trono de Deus, oferecendo-se para enganar a Acabe mediante um estribilho uivado por 400 falsos profetas.

Ad d) Menciona-se expressamente anjos caídos e propensos a cair (Gn 6.1-4). Seu pecado foi unir-se às filhas dos homens, originando-se assim os famosos gigantes. O Livro de Enoc relata pormenorizadamente esta história bem como o castigo dos anjos. Judas, citando Enoc (1.14), fala dos anjos presos nas trevas até o dia do Juízo (Jd 6), alusão certa a êstes mesmos sêres.

NT

Na época do NT, não mais se conheciam as diferenças entre as diversas categorias de demônios. Todos estão indistintamente sob o mando de Belzebu, ou Satanás. Mas mencionam-se casos de pessoas, possuídas por *demônios* ou *espíritos impuros*, que Jesus curou. Às vêzes, dão-nos pormenores. Aprendemos que os demônios podem fazer suas vítimas enlouquecerem, como no caso da "legião" de demônios de Gedara, particularmente impuros para os judeus, porquanto habitavam nos sepulcros e aceitaram entrar numa grei de porcos (Mc 5.1-20 par). Lucas (8.2) também narra um caso de possessão múltipla: o de Maria Magdalena possuída por sete demônios. Marcos (9.17-29) e Lucas (9.38-42) atribuem ao demônio, explìcitamente a "um espírito surdo-mudo", um caso de epilepsia agravada de mutismo.

Mateus cita o caso de um endemoninhado ao qual o demônio tinnha arrebatado não sòmente a fala, mas também a vista.

Não temos, porém, o direito de ver um epiléptico no endemoninhado de Mc 1.23-28: pois, aparentemente, só depois do exorcismo foi êle agitado violentamente e abandonado pelo espírito; aqui, não é caracterizada claramente a enfermidade, entretanto suscita interêsse o fato de o espírito falar pela bôca do possesso feito *medium* de Satanás. (Comparar Lc 4.35).

Contudo é digno de nota que exclusivamente as enfermidades mentais ou nervosas fôssem acreditadas na conta dos demônios. Jesus curou muitas outras doenças não atribuídas aos demônios; como a gripe da sogra de Pedro (Mc 1.29-31), a cegueira congênita do mendigo (Jo 9.1-7), paralisias (Mc 2.1-12 par), etc. Tampouco usam-se exorcismos nas ressurreições de mortos. Achamos apenas uma exceção em Lucas (13.10-13): a mulher "atormentada por satanás" é descrita como possuída "por um espírito de enfermidade".

Notemos ainda que, mesmo exorcizando, Jesus não usa fórmulas mágicas, mas ordena peremptòriamente ao espírito, e com ameaças quando necessário. Menciona-se um único caso de Jesus ter aceitado discutir com os demônios e atenuar sua sentença (o da "legião" de Gedara). Às vêzes, os demônios reconhecem expressamente a natureza superior de Jesus. Assim, o espírito imundo (Mc 1.23s) chama a Jesus "Nazareno" (aqui=nazireu, homem de Deus). Não cabe a menor dúvida de que Jesus considerava essas expulsões como os prenúncios do —> *Reino*. Notemos finalmente o episódio da pacificação do lago de Genezaré (Mc 4.39 par): a maneira como são acalmadas as ondas sublevadas pela tempestade lembra surpreendentemente uma conjuração; supõe-se aqui os elementos 'animados" por espíritos malévolos.

Consta que os discípulos, por ordem expressa de Jesus, e quando Jesus ainda vivia, praticavam a expulsão dos demônios. O Mestre, ocasionalmente, inculcava-lhes quão difíceis são as tais curações (Mc 9.28s par) e quão expostas à recaída (Mt 12.43-45 par). Depois da ressurreição, Jesus renovou-lhes a segurança de que terão todo poder no céu e na terra, isto é, poder sôbre as fôrças visíveis e invisíveis (Mt 28.18; Mc 16.17). E, de fato, vêmo-los expulsando demônios em nome de Jesus (At 3.6). Porém, o nome de Jesus operava apenas quando o taumaturgo possuia o Espírito Santo (At 19.13-16). Entre as curas de endemoninhados, cumpre destacar, pelo interêsse dos detalhes, a cura da possessa de Filipos (At 16.16ss). Tinha ela um "espírito-píton", que rendia oráculos, como Apolo por intermédio da "pythia" de Delfos; talvez se tratasse apenas de um caso de mediunidade intermitente.

Leva-nos isso a falar também da intervenção, tão temida de Paulo, dos espíritos impuros no próprio culto cristão. Êstes parecem ter sido pessoas perfeitamente sãs que, entrando em êxtase ou outro transe supranormal, davam lugar, não exclusivamente aos bons espíritos nem ao Espírito Santo, mas aos espíritos perversos, para expressar-se por bôca das mesmas. Os profetas e glossólalos estavam em particular expostos a êstes acidentes. Importava, pois, sobremaneira, saber discernir entre bons e maus espíritos. Era tanta essa importância, que o carisma do discernimento é mencionado como muito útil e necessário (1Co 12.10; 14.29).

A respeito das potências que crucificaram Jesus —> *Anjos, Autoridades*.

Em conclusão, folga dizer que as garantias dadas aos crentes contra as emboscadas do —> *Diabo* valem igualmente contra os demônios, com a condição, porém, de conservar a fé e aguçar o sentido crítico (1Jo 4.1).

J. HÉRING

DESCANSO

1. Quando as palavras *descanso, repouso, descansar, repousar* implicam numa noção teológica, devemos entendê-las na perspectiva e no dinamismo da História da salvação: o repouso é o lugar para o qual Deus conduz o seu povo, a terra prometida por Deus àqueles que libertou da tirania do Egito (Dt 12.9; Js 21.44; Sl 95.11); a terra para a qual voltarão os desterrados (Jr 46.27), o cumprimento e realização de tudo que, até então, tinha sido dado apenas por antecipação: a felicidade final e eterna do reino de Deus (Hb 3.7-4.10), o amanhecer do grande —> *sábado,* do descanso de tôdas as coisas em Deus que descansa (Gn 2.2-3; Êx 20.11; Hb 4.3ss).

2. Como u'a mulher, casando-se, acha o descanso e apaziguamento de todo o ser na presença de tudo que colmará os seus anseios (Rt 1.9; 3.1), assim também a Igreja avança para o tempo em que terminarão seus trabalhos, suas provações e penas. Por enquanto, o povo de Deus, a exemplo do seu Senhor (Mt 8.20; Lc 9.58), desconhece esta segurança e apaziguamento tão desejados (Sl 55.1-7); ai de quem dorme num falso descanso (Sf 1.12-13; Lc 12.16-21)! Pois a hora presente é o tempo sem folga em que a obediência exige uma disposição perene (At 5.42; 20.31; Cl 1.9, etc), pois Deus nos associa a seu trabalho redentor que não se concilia com o repouso (Jo 5.17; Is 62.7).

3. Não obstante isso, o repouso prometido por Deus a seu povo (Sf 3.13) manifesta-se

desde já em algumas antecipações (que atingem até a própria terra: Ex 23.11; Lv 25.4ss): nas libertações que pontuam a História santa (2Sm 7.11; 1Rs 5.4; 2Cr 14.5; Is 14.3ss, etc), embora possam elas dar lugar a tentações (Ne 9.28), na grande pacificação salomônica (1Rs 8.56-61; 1Cr 22.9), nas horas passadas no Templo que é para o próprio Deus um lugar de repouso (Sl 91.1) (veja-se, porém, Is 66.1; At 7.49), e especialmente na paz do —> *sábado* (Ex 31.17; 23.12; 34.21; Lc 23.56, etc). Até mesmo adivinharemos uma antecipação do repouso escatológico nas "férias" que Jesus concede aos seus (Mc 6.31) e que, aliás preparam a multiplicação dos pães (Mc 6.34-44 par): a fartadela das turbas alimentadas milagrosamente prefigura o repouso prometido já em Sl 23.2 e Ez 34.14ss. A mesma morte, quando qualificada pela esperança, pode vir a ser o prelúdio do grande repouso final (Dn 12.13; Sl 16.9ss=At 2.26; Ap 14.13), embora ela não seja ainda a plenitude dêste repouso (Ap 6.9-11).

4. Em virtude da presença entre nós do reino de Deus e de suas riquezas, Cristo concentra na sua pessoa todo o repouso que Deus tinha prometido: eis porque tantas vêzes escolhe o dia sábado para colmar os homens e dar descanso aos pobres e aos necessitados (ver Is 14.30); eis porque também convoca a si todos os que andam aflitos e carregados para os aliviar e dar descanso às suas almas (Mt 11.28ss). Nesta perspectiva, sem dúvida, é que devemos ler o cap 6 de João no qual aparece tão misteriosamente Jesus-o-nosso-descanso (V. 66.69).

P.S. Para uma descrição do contrário do repouso, ver Lv 26.34-39; Dt 28.63-68.

J.-J. von ALLMEN

DESCER

Além de sua acepção vulgar, os verbos "descer" e "subir" recebem da Bíblia vários sentidos técnicos: um sentido *geográfico* (Subir a Jerusalém, Descer ao Egito); um sentido *cultual* (Subir ao Templo, Subir à montanha); ambos, porém, subordinam-se a uma significação *teológica* básica: "subir" e "descer" designando, então, as mútuas relações de Deus e do homem (simbolizadas pela escada de Jacó pela qual subem e descem os anjos, Gn 28.12; Jo 1.51). Esta terminologia técnica arraiga-se na concepção bíblica do mundo (—> *mundo*), formado de três andares sobrepostos: o céu trono de Deus, a terra morada dos homens, o inferno domicílio dos mortos. Descer designa, pois, qualquer movimento do céu para a terra ou da terra para o inferno; isto é, de Deus para o homem (assim, tôda dádiva boa e todo dom perfeito *desce* do Pai das luzes, Tg 1.17) e do homem para o inferno (assim, Gn 37.35. a expressão equivale a —> *morrer*). *Subir*, pelo contrário, designa todo movimento que remonta do limbo para a terra (assim Sl 71.20; "de nôvo me tirarás dos abismos da terra") ou da terra para o céu, do homem para Deus (assim At 10.4: "tuas orações subiram ante Deus"). O homem, criatura de Deus, encontra vida e salvação nas alturas; morte e perdição, nos abismos. Ora o homem, porquanto desobedeceu, privou-se de qualquer acesso natural às coisas de cima. A pretensão mesma de se elevar a elas tornou-se a raiz do pecado (Exemplo da tôrre de Babel. Ver Is 14.13 onde "subir ao céu" parece ser o eco do "Eu serei como Deus"). Enquanto Deus não descer milagrosamente a seu auxílio, o homem não violará a proibição de subir da morada dos mortos para a terra, ou da terra para o céu.

Repetidas vêzes vemos no VT Deus intervir para julgar ou salvar, quer fazendo "descer" um *fogo*, uma *voz*, um *anjo*, ou descendo pessoalmente para salvar Israel (Ex 3.8; ver At 7.34), para falar a Moisés (Ex 19.11), etc. No entanto suspira Israel pela descida definitiva de seu Salvador (Is 64.2) e, quando por fim sua espera se cumpre, o Evangelho vibra de alegria; então, o Espírito Santo "desce" como uma pomba para designar Jesus Cristo como o Esperado, *descido* do céu para fazer a vontade do Pai e para dar a vida de cima, a vida eterna (ver Mt. 23: presente Jesus, Cafarnaum é suscetível de ser elevada até o céu). Jesus é pois o verdadeiro pão descido do céu (Jo 6.30ss). Êle é quem enviará a seus discípulos o Paráclito e êste *descerá* no Pentecoste sôbre os apóstolos reunidos (At 2. Ver também 8.16; 10.44; 11.15). À *descida* (=humilhação) do Filho do Homem (descerá êle até à mansão dos mortos), responde Deus elevando-o na sua glória (Jo 20.17). Completando Jo 3.13, Ef 4.8-10 dá a medida da *descida* e da subida do Cristo, de sua humilhação e de sua glorificação: o Filho do Homem é a plenitude de tôdas as coisas; mediante êle há de nôvo comunicação entre o céu e a terra, 'o mesmo que desceu também subiu"; é êle a nossa vida; acompanha-me êle para onde eu fôr "para cima" ou "para baixo"; êle tudo recapitulou. Tal é o significado do surpreendente texto paulino: "Não mais é preciso subir ao céu para buscar Salvador e salvação, pois Cristo desceu, homem entre os homens; nem mais é preciso procurá-lo entre os mortos, pois êle ressuscitou" (Rm 10.5-13). Cumprido está o Salmo 139 descrevendo a onipresença de Deus: "Se subo aos céus, lá estás; se faço a minha morada no "Hades", lá estás também; se nas asas da alvorada fujo para os confins dos mares, ainda lá me apanha a tua mão".

Finalmente, "descer" tem um sentido escatológico, designando a parusia, isto é a última apa-

rição do Senhor (1Ts 4.16). Com êle *descerá* também a nova Jerusalém (Ap 3.12; 21.2-10) pondo um fim definitivo a tôda separação entre Deus e a criação.

Cumpre notar ainda o uso de "descer" no momento do batismo (At 8.38:Filipe mandou parar o carro para ambos *descerem* à água"), bem apto para salientar o significado batismal de "morte com Cristo para ressurreição com Cristo".

E, última nota, também o Diabo tinha seu antro nas regiões celestes (conforme Ap. 12.12, também Lc 10.18) até que a vitória de Cristo compulsou-o a descer de lá.

Sentido geográfico: "subir" significava "ir à Palestina"; o judeu, porém, *descia* ao Egito. Estas expressões não eram apenas a tradução duma realidade vulgar de altitude ou de latitude. Enriqueciam-se com as analogias que havia, por uma parte, entre a Terra Santa e o Reino de Deus, por outra, entre o Egito e o reino da escravidão e morte. De tal modo que "subir do Egito" significava "achar a liberdade".

Sentido cultual: A Bíblia usa o verbo "subir" para caracterizar o ato de ir a Jerusalém, à Cidade Santa, ao Templo, para cumprir um culto devido a Deus (lembrar "subir a festa", "subir ao Templo" etc). "Subir" veio a significar: ir para adorar, não apenas porque primitivamente o culto era celebrado em lugares altos e, logo, o Templo construído no cimo da cidade, mas porque todo culto, oração ou festividade, constitui uma aproximação do céu. Esta classe de aproximação é a única 'subida" concedida ao homem pecador: para êle, o Templo é de certo modo o símbolo terrestre do santuário celestial.

Tôda a vida cultural de Israel cumpre-se plena e perfeitamente na subida e entrada à presença de Deus, de Jesus Cristo, o soberano sacrificador (ver Hebreus).

M. BOUTTIER

DEUS

1. "Iavé é o Deus, único verdadeiro, o Deus Vivo, o Rei eterno". Esta proclamação de Jeremias (10.10) resume perfeitamente o que era Deus para Israel.

O Deus Vivo. O fato divino era tão normal que não guarda o VT o mínimo vestígio de qualquer especulação sôbre a origem ou o destino de Deus. No entanto as teogonias ocupam um lugar considerável nas crenças dos povos vizinhos. Sem dúvida, nem sempre foi Iavé o Deus dos Israelitas, mas tem com os deuses anteriores uma mera relação de sucessão sem qualquer conexão genealógica. Não bem aparece, já é êle um Deus maior e soberano, por ser um Deus vivo. Assim como a —> *vida* é uma realidade misteriosa que foge a qualquer explicação embora todos comprovem sua presença, assim Deus é uma realidade presente e óbvia. A expressão "Deus Vivo" possui um caráter teológico menos acusado que outras afirmações, tais como "Deus Rei" ou "Deus Santo"; mas esta outras afirmações são condicionadas pela afirmação da vida: a vida de Deus é a condição de sua duração, de seu poder, bem como da existência dos homens que vivem exclusivamente em virtude de um sôpro de sua bôca (Sl 104.29). A fé no Deus Vivo consegue expressar-se melhor na linguagem antropomórfica. Precisamente, é desta idéia do "Deus Vivo" que o antropomorfismo bíblico recebe seu sentido bem original, tomando um valor bem diferente do que acusa o antropomorfismo similar aplicado aos ídolos pagãos. "Porque Deus é vivo, podemos falar dêle como de um homem vivo; mas também, porque dêle falamos como de um homem vivo, não deixamos nunca de lembrar que Deus é vivo" (F. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme,* Neuchâtel et Paris, 1950, p. 147).

O antropomorfismo acompanha todo o VT; êle não é uma modalidade primitiva de falar de Deus, nem é incompatível, como consta no segundo Isaías, com uma teologia muito espiritualizada (Ver p. ex. Gn 6.12; Ex 16.12; 1Sm 26.19; Sl 2.4; Is 7.18; 63.6; 66.1, etc.). Os antropomorfismos acompanham-se de antropopatismos: Deus experimenta todos os sentimentos humanos, como alegria (Sf 3.17), mágoa (Lv 20.23), arrependimento (Gn 6.6), ciúme (Ex 20.5). Contudo a fé israelita pôs certo limites a um antropomorfismo excessivamente conseqüente; embora falando de Deus em têrmos humanos, não esquecia que entre Deus e o homem não há comum medida; "Eu sou Deus, e não homem" (Os 11.9). Isaías resume a irredutível diferença entre Deus e o homem nestas duas palavras: carne e espírito (Is 31.3). A oposição não é tanto entre o espiritual e o carnal, como entre o forte e o fraco Por outra parte, o homem da Bíblia só existe verdadeiramente como membro de uma comunidade; ora, Deus basta-se a si mesmo, não precisando de uma parceira feminina. A língua hebraica carece dum têrmo especial que corresponda à nossa palavra "deusa", apenas usando o genérico *elohim* (1Rs 11.5). Deus não tem filho; os sêres chamados "filhos de Deus" (Gn 6.2; Jó 1), embora sêres divinos, não são gerados por Deus. Outro limite pôsto ao antropomorfismo estava na proibição de fazer-se de Deus qualquer representação figurada (Ex 20.4). Israel compreendeu bem a impossibilidade de reduzirmos Deus às nossas escalas, e de determinarmos uma realidade tão misteriosa e tão evidente qual é a vida divina.

O Deus único. A afirmativa de ser o Deus de Israel o único verdadeiro Deus, o Deus único, embora sendo dominante no VT, formula uma verdade menos evidente do que a anterior. O monoteísmo apenas afirmou-se teòricamente em época assaz recente, mas sempre dizer que, desde os exórdios ou, em qualquer hipótese, desde a época mosaica, a fé de Israel foi praticamente monoteísta. Moisés não foi reformador religioso à maneira de Amenofis IV o qual introduziu uma religião nova vedando e perseguindo a anterior. Também distinguia-se o monoteísmo de Israel da lenta evolução babilônica assegurando paulatinamente a supremacia do Deus Marduc e reduzindo as demais divindades ùnicamente a personificações dos atributos de Marduc. O problema da existência ou da não-existência de outros deuses não cabia dentro dos horizontes imediatos de Moisés; êste teve a revelação de um Deus que, pela sua fôrça e vitalidade como pela exigência de total rendimento dos seus adoradores, não dava na realidade nenhum lugar a outros deuses (Ex 20.3). M. W. F. Albright opina que cabe falar em "monoteísmo" já nos tempos de Moisés, e cita como prova "a afirmação de um Deus único, criador do céu e da terra, fonte de justiça, poderoso no Egito como no deserto e na Palestina, desprovido de sexo e de mitologia, que tem uma forma humana a despeito de não ser visível aos olhos humanos e não ser suscetível a qualquer representação figurada" (De l'âge de pierre au Christianime). O Deus de Moisés é cioso, e a imagem do laço conjugal, com a qual os profetas ilustrarão a realidade da —> *aliança,* manifesta claramente que o Deus de Israel considera como uma infidelidade a presença de outro deus. Contudo nesta remota época ainda não é negada a existência de outros deuses; enquanto Iavé era o Deus de Israel, Kamosh era deus do vizinho Moabe (Jz 11.24). A maior parte dos israelitas, cuja fé não era sublime como a de Moisés, pensava que o poder de Iavé limitava-se aos confins da terra e do povo santo, que peregrinar numa terra estrangeira era desterrar-se da face de Iavé (1Sm 26,19) e cair sob a tutela de outro deus quiçá mais poderoso (2Rs 3.27). Mas estas fronteiras serão quebrantadas pelo zêlo de Iavé o qual reclama para si não apenas a adoração exclusiva dos seus, mas a rendição dos outros deuses: êle não podia desinteressar-se dos deuses com cujos povos seu povo mantinha incessantes contatos. A luta de Israel com as nações vizinhas acompanha-se de um conflito entre Iavé e os deuses das nações. Contudo, ambos conflitos seguem uma ordem inversa: enquanto a História política de Israel assinala-se pela perda progressiva da independência nacional, sua História religiosa se caracteriza, ao contrário, pela afirmação cada dia mais firme da soberania única de Iavé. Esta é, essencialmente, uma conquista da fé dos profetas; os profetas lograram desligar Iavé de qualquer atadura com o sangue e com a terra para entronizá-lo Amo e Senhor da História universal (Am 3.2; 9.7); doravante os deuses das nações não passam de meros instrumentos na mão de Iavé. Textos como Dt 4.19 e Sl 82 proclamam que os deuses pagãos devem sua autoridade ao Deus dos Israelitas. O senhorio de Deus sôbre a História exige como corolário seu senhorio sôbre a criação (Am 4.13; 5.8). A diferença entre Iavé e os outros deuses não é uma mera questão de hierarquia; o Deus de Israel situa-se numa esfera radicalmente diferente e superior. A afirmação monoteísta, implìcitamente presente nas mensagens de Isaías e de Jeremias (Is 31.7; Jr 2.5,11), é sistemàticamente enunciada pelo segundo Isaías, o qual proclama que Iavé é o único Deus; anteriormente não houve nem posteriormente haverá outro deus. Iavé é o primeiro e o último (ver Is 41.4; 43.10ss; 45.3-6; 48.11, etc.). Os outros deuses, em particular os de Babilônia que tinham manifestado seu poder sujeitando Israel, não passam de meros ídolos, pedaços de madeira ou metal sem vida (Is 41.24,29). Mas Iavé é não apenas o Deus vivo, mas o Senhor da História tôda, tão Senhor da criação total como de qualquer evento particular que pode predizer todo o futuro (Is 43.12; 45.21; 46.9; 48.3,16 etc). Tendo insistido tão fortemente sôbre o caráter único do Deus de Israel, êste profeta considera-se agora com o direito e o dever de levar as demais nações ao conhecimento do único verdadeiro Deus, e assim nasce o monoteísmo explícito e missionário da religião israelita; muitos são, a partir desta data, os textos refletindo a influência do grande profeta exílico (Sl 96.5; 1Rs 8.60; 2Rs 19.15,20). Doravante vemos freqüentemente o nome de IAVÉ substituído por ELOHIM, vindo IAVÉ a designar o deus em geral, especialmente no profeta Ezequiel.

Em conclusão, o monoteísmo de Israel não é fruto de uma reflexão sôbre a unidade do divino ou sôbre a ordem do mundo, mas é conquista do Deus zeloso e bastante poderoso para acabar dominando o mundo inteiro.

2. *Os nomes do Deus de Israel.* a) *El, Elohim.* Em tôdas as línguas semíticas, a idéia do divino expressa-se mediante o radical *EL* (em acadiano, *ilu*; em árabe, *ilah,* que, combinado com o artigo, faz *allah*), cujo significado básico parece ser: *poder.* Para os semitas, Deus é o forte, o poderoso, que inspira temor e respeito, a cujos pés curvar-se-á o homem no acatamento da fatalidade, do chamado ou da ordem emanados dêle. O VT dá êste nome *EL* a todos os deuses sem distinção, embora reservando-o

não poucas vêzes como nome próprio para tal deus em particular. Os textos de Ugarite manifestam claramente que o deus EL gozava de indiscutível superioridade no panteão cananeu; é êste EL supremo que encontramos nas histórias patriarcais (assim Gn 33.20: "El, deus de Israel). Seu nome é seguido às vêzes de uma aposição toponímica, como El-Betel, El-Olam (= o deus de Betel, o deus de Olam), ou de um qualificativo. Porém, o VT prefere usar, como nome próprio, *ELOHIM*. Elohim designava primitivamente todos os deuses e deusas, tornando-se paulatinamente nome próprio em substituição de Iavé, quiçá para evitar que fôsse substituição de Iavé, quiçá para evitar que fôsse pronunciado o nome inefável ou para salientar que Iavé é o deus por excelência.

b) *IAVÉ*. Encontra-se mais de seis mil vêzes. No atual texto estabelecido pelos "massoretas" do século sexto de nossa era, a associação de consonantes e vogais permite ler *Yehovah,* forma errada, verdadeiro barbarismo, que se espalhou graças a certas liturgias (Jeová=formação híbrida e artificial, originou-se da seguinte forma: as vogais da palavra Adonai=meu Senhor, que era a pronunciada na leitura em substituição do "nome inefável", entraram em combinação com as consonantes do tetragrama sagrado IAVE). Depoimentos, consideráveis tanto pelo número como pela autoridade, levam-nos a acreditar que *Yaveh* foi o único nome próprio do Deus de Israel. Certos Padres da Igreja deixaram transcrições diferentes, tais como Yabe, Yaoue, ..ao, etc. Nos documentos assírios o elemento teóforo *Yah* torna-se Yau. Verossìmilmente, desde remotas épocas, conhecia-se o nome da divindade em duas formas, uma breve "Yah, Yahu", outra mais extensa "Yaveh". O VT conserva ainda excepcionalmente a forma breve, como em Ex 15.2: "Yah é a minha fôrça e o meu louvor", e na doxologia "Hallellu Yah" = louvai Yah! A mais extensa forma: *Yaveh* encontra-se usada já no s. IX a.C na inscrição do rei moabita Mesha, bem como nos "ostraca" de Tell ed rentes, tais como Yabe, Yaoue, Yao, etc. Nos "papyri" de Elefantina o nome divino é transcrito invariàvelmente como *Yahu*. Quiçá, ambas formas coexistiam, sendo contudo mais certo ver na forma breve uma redução de Yahveh, e não em Yahveh uma ampliação de Yah(u).

Relativamente à origem do culto a Yavé e do sentido dêste nome, o Êxodo (cap. 3) nos dá uma narração circunstanciada insinuando que o nome Iavé fôra desconhecido até Moisés. Mas Gn 4.26 e 9.26 permite conjeturar que se usara bem antes desta época. A tese que pretende ser Iavé um empréstimo aos Cananeus ou Quenitas não passa de uma mera suposição. Parece-nos mais provável que o nome de Iavé, já conhecido das tribos israelitas da fase nômade, recebeu de Moisés, quando da revelação sinaítica, um significado e um prestígio antes ignorados. Buscar-se-á o significado conforme as indicações da narrativa da sarça ardente, isto é, relacionando-se o nome "Yahveh" com o verbo *hayah* (=ser). Na narrativa de Ex.3, Deus é aquêle que, identificando-se a si mesmo, declara: "Eu sou = *eheyeh*", do qual falarão os homens, dizendo "Êle é = *yaveh*". Esta explicação, além de possuir maior verossimilhança, concorda perfeitamente com o relato do Êxodo; exclui, a meu modo de ver, a opinião daqueles que pretendem ser Yahveh uma forma causativa de *hayah* = ser, para designar ao Deus que faz ser, que chama à existência. Falta saber se a resposta de Deus a Moisés constituiu uma revelação ou foi mera evasiva, uma revelação devendo ser traduzida por "Eu sou aquêle que é", ou evasiva a traduzir por "Eu sou o que sou", isto é, "a ti que te importa?" Há, sem dúvida, alguma verdade em ambos os pareceres. Com efeito, abundam construções verbais análogas no VT (Ex 3.14; 2Rs 8.1; 1Sm 23.13; Ex 33.19; Ez 12.25), expressando indeterminação ou, pelo contrário (como no caso dos dois últimos textos citados), intensidade maior: "Eu sou verdadeiramente aquêle que é", que foi, em minha opinião, o sentido da resposta de Deus a Moisés. Contudo, a fórmula intencionadamente ambígua encobre bem um mistério que, não obstante a revelação, deve permanecer intato. Em qualquer hipótese, o verbo *hayah* pretendia salientar, não a idéia normal e evidente de existência, mas a de presença com Moisés e seu povo: Moisés deverá levar a Israel a revelação específica de Deus ativamente presente para conduzir, julgar e salvar.

c) *Yahveh Tsebaoth*. O Eterno dos exércitos ou o Senhor dos exércitos. Figura 279 vêzes no VT e preferentemente nos proféticos. Conforme três interpretações diferentes, significaria os exércitos terrestres dos filhos de Israel, os exércitos de estrêlas ou as legiões de anjos e espíritos. Notemos que freqüentemente a expressão figura relacionada com a arca da aliança a qual era inicialmente um símbolo guerreiro (Nm 10.35); ademais, Davi defrontando-se com Golias declara: "Eu vou contra ti em nome de Yaveh Tsebaoth, o Deus dos exércitos de Isrrael" (1Sm 17.45). Êstes exércitos são, pois, verossìmilmente os esquadrões bélicos. Os profetas ampliando a idéia incluirão todo o conjunto das fôrças que Iavé conduz: destarte salientam o papel dinâmico de Deus e sua obra de conquista. Não exclui isso que os profetas considerassem boa a expressão para afirmar além dêste aspecto essencial, que Iavé chefia o exército celestial, que êle e não as divindades estrangeiras tinha direito à adoração dos fiéis.

d) *Títulos dados ao Deus de Israel.* O radical *ba'al* denota propriedade e senhorio. Como título dado a um deus, significa pois que êste deus é o proprietário e amo dum determinado lugar ou pessoa e pretende dominar sôbre êles. Assim Iavé era o *ba'al* do seu povo (Is 54.5). Em muitos antropônimos o elemento teóforo *ba'al* designa evidentemente Iavé (Jerubaal, Isbaal, Baaliada, e sobretudo Baalyah). Progressivamente, porém, e mais e mais, dissocia-se ba'al de Iavé (Os 2.16-17): reação necessária contra a religião cananéia. Entre os cananeus, além de ser também um título possessivo, *Ba'al* era o nome próprio da divindade principal.

Iavé chama-se também *adon*=senhor, especialmente na forma vocativa, *adoni* ou *adonai.* O inferior saudava a seu superior e interpelava-o gráfica ou oralmente dizendo-lhe "adonai" = meu Senhor—

Freqüentemente achamos associado a Iavé o título de *melek* = rei (Is 6.5). Os Salmos atribuem muita importância à realeza de Iavé; porém, aplicando-se também o têrmo à realeza terrenal, a significação de rei flutuou conforme as mudanças ocorridas em Israel e afetando não apenas a pessoa mas a ideologia do rei. Também, com matiz de carinho, Iavé era chamado *ab* = pai (Jr 3.4; 31.9; Is 63.16). Vemos em muitos nomes próprios o nome de Deus substituído pelo nome de pai: Abias, Abraão, Abner, Acab(e), Eliab(e), Joab(e). Iavé merece o nome de pai, não por possuir determinadas qualidades inerentes a êste têrmo, mas por ter gerado na realidade o seu povo; declara-o muito bem Isaías (64.8) associando as imagens da argila e do oleiro à idéia de paternidade: "Tu és nosso Pai, nós somos o barro; tu és o nosso oleiro e todos nós somos a obra das tuas mãos".

3. *Algumas divindades estrangeiras.* O VT, quando fala dos deuses estrangeiros, tantas vêzes tentação para Israel, chama-os *Baalim* e *Astartes* (Jz 10.6; 1Sm 7.4). O genérico Baal serve-lhe para designar as divindades mais diversas. O Baal da época de Elias, competidor orgulhoso de Iavé, era provàvelmente *Melqart,* o deus regional de Tiro, pátria da rainha Jezabel. Entre outros deuses locais, o VT cita o deus de Siquem (*Baal berith* de Jz 8.33, chamado também *El berith,* em Jz 9.46) e o deus de Ecron (*Baal Zebub,* o deus das môscas, que o escárnio israelita chamará de *Beelzebul,* deus da estrumeira, e que tinha o poder de curar certas doenças; ver 2Rs 1.1-6; Mt 10.25; 12-24; Mc 3.22; Lc 11.15-19).

Kamosh era o deus nacional de Moabe (Nm 21.29; Jr 48.7ss. Jz 11.24 menciona-o erradamente como o deus dos amonitas); nos tempos salomônicos do sincretismo religioso, recebeu direitos de cidadania em Jerusalém (1Rs 11. 7-23) e só tardiamente foi eliminado por Josias (2Rs 23.13).

Milkom, o apelativo melek) tornado nome próprio = o REI, era o deus nacional dos amonitas. Sacrificavam-se-lhe crianças, dedicadas no vale de Hinom, perto de Jerusalém. Opinam, entretanto, outros que os tais sacrifícios eram oferecidos a outro *Melek,* deus cananeu, mais conhecido como *Molec* ou *Moloc* (da transcripção dos LXX).

Tammuz, tipo do deus que morre e ressuscita, personificava as fôrças da natureza que morre com os calores estivais e ressuscita com a primavera. Originário de Sumer (onde era conhecido já no ano 3000 a.C), passou à Siria e à Palestina penetrando até no recinto do Templo (Ez 8.14). Entre os fenícios recebeu o nome de *Adônis.*

Dagon, que o VT encontrou como deus dos filisteus (Jz 1.23; 1Sm 5.2-7), emigrou à Mesopotâmia, merecendo um lugar privilegiado no panteão de Mari. Não era um deus-peixe, como pretendia a tradição recolhida por São Jerônimo (*dag,* em hebr.=peixe), mas o deus da vegetação (*dagan* = trigo) com atributos análogos aos de Tammuz.

Entre as deusas, o panteão cananeu reservou o primeiro lugar a *Asherah.* No texto de *Ugarite,* Asherah figura como paredro (conselheira) de *El* e de *Baal.* Menciona-a o VT (2Rs 21.7; 1Rs 15.13; 2Rs 23.7; 1Rs 18.19); como Baal, ela era associada aos cultos naturistas da fertilidade e de fecundidade. Noutros contextos do VT, *Asherah* designa um poste de madeira objeto de veneração cultual; o nome da deusa foi aplicado ao poste sagrado sem confundir-se com êste, pois Jr 2.27 informa-nos que o poste era uma divindade masculina.

O VT não menciona *Anat,* padroeira da guerra entre os cananeus. Mas os papiros de Elefantina (=colônia judia no Egito superior, s. V a.C.) nos informam que *Anat-Yahu* foi dada como parceira ao próprio Iavé, o que autoriza a crença de ter-se praticado o culto desta deusa entre os israelitas do reino samaritano, pois êstes colonizaram Elefantina. *Anat* aparece como nome próprio de um chefe de Israel nos tempos dos Juízes (Jz 3.31; 5.6), bem como ligado a pontos geográficos: *Beth Anat* e *Anatot,* a pátria do profeta Jeremias.

Astarte (ordinàriamente pontuada com as vogais da palavra *boshet* = vergonha, formando-se a palavra *Astoreth*) é a *Ishtar* de Babilônia, a deusa da estrêla matutina, a Vênus da guerra e do amor. Deusa do amor, Astarte patrocinava a volúpia e a fecundidade. Foi dotada de uma personalidade tão rica que muitas outras deusas acabaram fundindo-se nela, de tal modo que pode a Bíblia falar de *Astartes*

no plural para designar tôdas as divindades femininas locais. Contudo, a Escritura não desconhece que Astartes foi a deusa-tipo, a rainha do céu, exercendo em todos os tempos seu poder sedutor sôbre o temperamento feminino (Jr 7.16-20 e 44.15-30).

Ed. JACOB

NT

Não há, nem pode haver no NT alguma doutrina original de Deus, porquanto o Deus do ensino de Jesus e dos Apóstolos é o Deus conhecido de todo o povo, o Deus da —> *aliança,* o Deus vivo, único, zeloso e misericordioso, o Deus santo a quem todos devem obediência e fidelidade. Contràriamente a tudo que podiam esperar os intelectuais de Atenas (At 17.19), a mensagem evangélica não traz qualquer ensino nôvo sôbre Deus: o Deus que age na História de Jesus deve ser reconhecível para qualquer israelita piedoso, pois age como sempre acostumou agir e de plena conformidade com as suas promessas. É explicando as —> *Escrituras* (como Jesus fêz com os discípulos de Emaús, Lc 24.25ss, e como fizeram os apóstolos com a comunidade prístina) que se faz inteligível a nova ação realizada por Deus em Jesus Cristo. Porém importa comprendermos bem que o mesmo Deus da aliança e da Lei, o Deus dos profetas, continua obrando a favor dos homens cmo sempre fêz. Portanto tôdas as teses teológicas do VT passam implìcitamente para o NT.

1. *Primeira tese: a absoluta unicidade de Deus.* Todo o NT se refere ao monoteísmo do VT como a uma tradição indiscutível (Ver a conversa de Jesus com os escribas curiosos de verificar a conformidade do ensino dêste com a tradição bíblica, Mc 12.28-34, em particular os vers. 29 e 32). Tôda vez que vem à tona a unicidade de Deus, o NT afirma simplesmente: nós sabemos (1Co 8.4) ou nós cremos, no sentido absoluto do têrmo (Hb 11.6; Tg 2.19). Sem dúvida esta tese não se deve entender num sentido intelectualista, porquanto não visa tomar parte nem definir posição na disputa entre a unicidade ou a multiplicidade dos princípios diretores do mundo. Tem um sentido polêmico e exclusivo: afirmar a unicidade de Deus vale tanto como proclamar a futilidade e a vaidade absoluta dos ídolos (1Co 8.4; 10.19). O NT não afirma a não existência dos falsos deuses, uma vez que acredita, a exemplo do VT, na possibilidade de o homem entrar em comunicação com os podêres demoníacos (embora celestes), e considera o culto dos ídolos não como coisa indiferente mas como uma temível participação numa pseudo-religião cheia de perigos (1Co 10.7; At 7.40-43; 1Jo 5.21). O NT coloca-nos ante o paradoxo herdado do VT: embora os ídolos sejam vaidade, fazem sombra a Deus e provocam seu zêlo, aspecto êste dos mais originais no monoteísmo bíblico. (—> *Ídolos*).

O Deus único quer ser reconhecido como tal pelos homens, não se contentando com um mero —> *conhecimento* intelectual: o conhecimento intelectual não estabelece a verdadeira relação homem-Deus; os demônios também participam do conhecimento intelectual de Deus e nem por isso deixam de tremer (Tg 2.19). Mas Deus exige do homem reconheça a sua vontade concreta, as suas exigências, santidade, benevolência e misericórdia; quer dizer, o conhecimento de Deus deve traduzir-se em fé e confiança (Rm 4.3; Gl 3.6), *fé* na sua justiça, *esperança* na sua misericórdia (Rm 4.18; 2Co 3.4; At 24.15; 1Pe 1.21; 3.5). (—> *Fé*). Êste conhecimento prático de Deus salienta bem um outro fato: não é possível estabelecer a unicidade de Deus isoladamente; precisamos reconhecer que santidade e unicidade de Deus são ligadas para basear a tese da unicidade de Deus. Deus é Deus único, porque só êle é santo. Quando mostra a sua face ao homem, mostra-lhe sua santidade e a exigência que esta comporta: "Sêde santos, porque eu su santo" (Lv 11.44), exigência ecoada através do NT: "Sêde santos como o vosso Pai celestial é santo" (Mt 5.48). Portanto a fé no Deus único e santo deve ser obediência. É a obediência que testemunhará concretamente que só êle é Deus. Quem servir a Deus compromete-se a negar qualquer serviço a Mamon (Mt 6.24), aos apetites carnais (Lc 12.19), aos ídolos (2Co 6.16; 1Co 10.21), às potestades cósmicas (Gl 4.8). às —> *autoridades* do século empenhadas a levantar-se acima de Deus (Mc 12.17; At 4.19; 5.29). Evidencia-se pois que tanto no Nôvo como no Velho Testamento o conhecimento de Deus é inseparável de uma ética atestando que Deus olha para o homem, cuida do homem e está fundamental e essencialmente ao dispor do homem.

2. O VT expressou esta convicção mediante as noções de —> *aliança* e de —> *eleição*. O Deus do VT define-se como Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, como o Deus de Israel escolhendo um povo que marchasse com êle e realizasse seus destinos na História. Esta convicção permanece tal qual no NT. Quem contará os textos mencionando esta relação singular do Deus único com um povo preferido? (Mt 22.32-33: texto decisivo porquanto declara que, precisamente através de sua relação com Israel, Deus manifesta sua verdadeira natureza: de ser o Deus vivo. Mt 15.31; Mc 12.26-29; Lc 1.68,78; 20.38; At 3.13; 5.30; 2Co 6.16; Hb 11.16; 2Pe 2.1; Ap 14.11, etc.). Como foi o Deus de Israel, Deus será o

Deus da Igreja, herdeira de Israel (At 20.28; 15.14; Hb 4.9; 11.25; 1Pe 2.10). Esta relação histórica, viva, de Deus com uma comunidade temporal e êste laço pessoal entre Deus e os homens ilustram muito bem a insuficiência das costumeiras noções de eternidade, transcendência, etc com as quais tentamos definir Deus. Nenhuma destas noções pode ser aplicada ao Deus bíblico sem precisões ou reservas. Rei dos céus, criador de tôdas as coisas, Deus é certamente transcendente, eterno, absoluto, etc.; porém, êste Deus liga-se à História dos homens que criou, deseja ser conhecido por êles, suscita alguns privilegiados que deverão ser as suas testemunhas.

3. Todos êstes paradoxos culminam na relação unindo o Deus eterno ao homem —> *Jesus*. Na relação *entre a doutrina da unicidade de Deus e a cristologia* aparece mais nitidamente a originalidade da religião bíblica. Os judeus estão tão conscientes desta originalidade que concebem o temor de que o ensino de Cristo constituía uma ameaça ao monoteísmo.

Jesus insiste na transcendência divina absoluta, indubitàvelmente. Condenando os mil cálculos dos fariseus empenhados em assegurar suas relações com Deus, lembra a soberana dignidade de Deus. Pessoalmente, põe em máximo relêvo a sua própria dependência de Deus: só a Deus procura obedecer (Mt 26.39; Fp 2.8) e perante Deus coloca-se no plano comum a todos seus interlocutores: "Meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus" (Jo 20.17). Não manifesta a mínima pretensão de possuir os segredos de Deus (Mt 24.36) tirando sua sabedoria exclusivamente da revelação escriturística.

E, contudo, Jesus é o Filho de Deus (Mt 16.16-17), revestido do poder divino ou, pelo menos, de certos aspectos decisivos dêste poder. Sem jamais prevalecer-se da onipotência divina, exerce o poder de perdoar os pecados, reservado exclusivamente a Deus, entrega as chaves do Reino dos céus (Mt 16.19), exercerá o juízo no último dia (Mt 25.31s). A primeira teologia cristã designa-o como mediador tanto na criação como na redenção (Hb 1.2; Cl 1.16; 1Co 10.4). Jesus apresenta-se como embaixador de Deus, isto é, segundo as idéias da época, como igual em dignidade a quem o enviou: "quem me recebe, recebe aquêle que me enviou" (Mt 10.40). O príncipe dêste mundo, inimigo de Deus, é também seu inimigo: "para isto se manifestou o Filho de Deus, para destruir as obras do diabo" (1Jo 3.8). Neste combate, Deus está absoluta e totalmente com o Cristo; o combate do Cristo identifica-se com o combate de Deus; prova disto é a ressurreição de Jesus (At 2.32). Sua ressurreição realmente constitui a ratificação divina da obra de Cristo e, finalmente, o reino do único Deus na terra e nos céus será conseguido pelo combate vitorioso do Cristo (1Co 15.28).

Assim consta que a única pretensão do NT é de ensinar-nos a existência de uma relação profunda entre Deus e Jesus Cristo: de conformidade com a esperança de Israel, havia de vir um enviado de Deus, um Messias, semelhante a um filho de homem (Dn 7.13s), a travar o combate final. Isso não é novidade. Geralmente, porém, o VT opinava que êste Messias integraria a categoria dos profetas, sendo quiçá um dos que já tinham vindo (Mt 16.14). A fé do VT ignorava totalmente que o enviado seria o Filho único do Deus único e que Deus revelaria assim em que sentido êle é Pai realmente. Conscientes da novidade inaudita desta revelação, os redatores do NT multiplicam as expressões aptas para definir simultâneamente a posição singular de Jesus e o fato da plena revelação de Deus invisível em Jesus Cristo. Deus declarou Jesus sumo-sacerdote (Hb 5.10), enviou-o (Jo 3.34), suscitou-o (At 7.35; 13.23), fê-lo Senhor e Cristo (At 2.36), estabeleceu-o juiz dos vivos e dos mortos (At 10.42), deu testemunho dêle (At 2.22), marcou-o com o seu sêlo (Jo 6.27), ungiu-o (At 5.31; Fp 2.9). Numa linguagem que não é inteiramente empréstimo do VT e da tradição judaica, João usará expressão que caracterizam ainda mais enèrgicamente a divindade de Cristo. Jesus vem de Deus (Jo 3.2; 8.42; 9.16,33; 13.3; 16.27s, etc). Mas é Paulo quem encontrará as fórmulas mais decisivas para declarar que Deus, eterno e Criador, tem-se feito criatura histórica na pessoa de Jesus Cristo. (O prólogo de João, recorrendo à noção de Logos, tinha o inconveniente de induzir o leitor a um modo mais metafísico que histórico). "Em Cristo estava Deus reconciliando consigo o mundo" (2Co 5.19). "Nêle habita corporalmente a plenitude da Divindade" (Cl 2.9). Afirmação absolutamente nova do NT é que não temos conhecimento autêntico de Deus fora de Cristo, porquanto aprouve a Deus revelar sua santidade e seu amor na pessoa de Jesus Cristo e realizar por meio dêle sua obra redentora.

Em momento nenhum, contudo, periga a transcendência ou a eternidade de Deus, pois a encarnação do Filho não esvaziou o céu, o Pai continua assentado no trono e Jesus apresenta-se como pessoa cuja vontade fica radicalmente em contato e harmonia com a do Pai. A união entre ambas as vontades é tão perfeita ("Eu e o Pai somos um, Jo 10.30; também 17.11,21) que vem a ser idêntica coisa crer no Pai e crer no Filho (Jo 14.1; 14.9). Subsiste, não obstante, a dualidade de pessoas: tudo que Cristo possui é-lhe dado pelo Pai (Jo 17.22: "a glória que me tens dado"); cumprida a obra, Jesus retorna ao Pai (Jo 13.3; 17.11). Esta duali-

dade de pessoas na identidade de vontade, não se deve exclusivamente ao fato da encarnação, pois esta não significa em Deus um desdobramento provisório; nem resulta a dualidade do encontro entre um princípio uno e uma matéria-fonte-de-divisão. Os redatores do NT podiam encontrar sem dificuldade na tradição helenística elementos para tal interpretação. Mas não o fizeram, embora fôssem judeus muito apegados à afirmação monoteísta: preferiram formular a idéia da pré-existência do Verbo (=do Filho) aceitando o risco de serem tidos por politeístas (Prólogo de João; Fp 2.6; Cl 1.17; Ef 1.4). Sem dúvida Cristo apenas excepcionalmente é chamado Deus (Rm 9.5, texto aliás controvertido; Jo 1.1; 20.28; 1Jo 5.20), mas, em compensação, é constantemente chamado "o Senhor" — título privativo de Deus no VT — e recebe nas epístolas tôdas as prerrogativas da divindade. A Escritura afirma pois, sem dar lugar a ambigüidade, a divindade de Cristo, e note-se que a cristologia não aparece aqui como um mero apêndice acrescentado à teologia mas como uma parte integrante dela. A cristologia pretende revelar-nos o Deus único que é comunidade viva, comunidade de pessoas. O VT ensinava que Deus vive e que é Pai. O NT declara em que sentido Deus vive e é Pai. Não cabe dúvida que a unidade de Deus na dualidade de pessoas seja de difícil inteligência e de difícil expressão: as fórmulas neo-testamentárias não possuem sempre o rigor desejável, deixam dúvidas, em particular sôbre a subordinação do Filho ao Pai: deve-se esta exclusivamente ao voluntário despôjo do Filho vestindo uma humanidade autêntica e inamissível (subsistirá mesmo depois da glorificação)? Ou existia ela já na preexistência eterna? Da mesma forma, o NT, embora salientando o caráter pessoal da obra do Filho, não permite estabelecer uma distinção entre a obra do Pai e a do Filho (veja-se a fórmula embaraçada de Paulo: "Para nós há um só Deus, o Pai, de quem são tôdas as cousas e para quem existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são tôdas as cousas, e nós também por êle", 1Co 8.6). O roteiro seguido por muitos Padres da Igreja e teólogos para distribuir entre Pai e Filho os diversos atributos e obras, é uma norma puramente especulativa sem apoio nas Escrituras.

4. O caráter não-especulativo do NT aparece também na forma como é introduzida na revelação do Deus único, a pessoa do *Espírito* Santo (—> *Espírito*). Nenhum escrito neotestamentário formula explìcitamente o caráter trinitário de Deus. Mas a pessoa e obra do Espírito depreendem-se da exposição da economia redentora. O NT repele qualquer potestade (—> *Autoridades*) intermediária entre Deus e o homem e proibe qualquer angelologia: integra a sabedoria, o Logos, à pessoa do Cristo; no entanto êste mesmo NT faz do Espírito, como do Cristo e em relação ao Cristo, uma pessoa divina. (Esporàdicamente o VT apresentava já o Espírito como uma hipótese divina). O NT declara-o "Senhor" (2Co 3.17). O famoso texto: "Deus é o Espírito" (Jo 4.24) parece identificá-lo com o próprio Deus. Ora, sendo impossível parcelar a obra de Deus, também resulta impossível discernir de maneira radical o que depende de Cristo e o que depende do Espírito: no transcurso do cap. 8 de Romanos, Paulo atribui a intercessão pelos santos ora ao Espírito (27), ora a Cristo (34). Tôda união do homem com Deus ou com Cristo faz-se pelo Espírito (1Co 6.17). O Espírito chama-se ora Espírito de Deus, ora Espírito de Cristo. Há porém um ponto absolutamente certo: o papel do Espírito é compreensível sòmente quando é relacionado com a obra redentora de Cristo. O Espírito é dádiva outorgada aos que crêem em Cristo: eis porque figura como promessa feita por Cristo. Do texto bastante curioso de Jo 7.39: "Isto disse Jesus com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nêle crescem; pois o Espírito até êsse momento não fôra dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado" não se deve concluir que o Espírito é uma criatura de Deus que começa a existir a partir de um determinado momento, mas simplesmente que êle se torna presença divina apenas ao término do ministério de Jesus. O NT está bem longe de pretender especular sôbre a natureza do Espírito Santo e suas relações com as outras pessoas divinas; contenta-se em narrar as diversas épocas da História da salvação, e as diversas modalidades da divina presença nessa História. Assim é que o Espírito, revestido do poder de Deus, entra em ação depois da partida de Jesus, manifestando-se simultâneamente Consolador, Ensinador, como aquêle que nos dá, já no século presente, participação na vida eterna (Jo 14.26; 15.26; 20.22). O Espírito, ligado ao Cristo, fala exclusivamente de Cristo (Jo 16.13-14). Quer dizer que o Espírito Santo não representa para nós a descoberta de um nôvo atributo de Deus antes desconhecido. Cumpre atribuir-lhe os mesmos qualificativos que a Cristo: não é por casualidade ou por incoerência que Jesus merece, como o Espírito, o nome de Paráclito (=consolador e advogado; 1Jo 2.1). A obra divina de nossa redenção é uma, embora sejam misteriosamente diferentes as modalidades da presença de Deus entre nós.

5. O NT não formula *uma doutrina trinitária de Deus;* mas, não obstante, isto seu depoimento constante autoriza e exige a seguinte afirmação teológica: o Deus que se revela ao

homem para o salvar é uno em três pessoas. Esta trindade de Deus nunca pode ser abstraída de sua obra redentora, isto é, da História da salvação, conforme a enérgica declaração de Gl 4.4-6: "Vindo porém a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho... a fim de que recebêssemos a adoção... e porque vós sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito de seu Filho..." As fórmulas que mencionam as três pessoas da trindade relacionam-se tôdas à História da salvação (1Co 12.4-6; 2Co 13.13; Mt 28.19). Êste fato limita grandemente as especulações teológicas relativas à Trindade. Convém observar finalmente que o têrmo "pessoa", usado para designar Pai, Filho e Espírito Santo, não é bíblico e deve ser portanto sujeito a uma crítica filosófica prévia. Tem a vantagem de significar que Deus age sôbre o homem à maneira de uma pessoa, não màgicamente mas pessoalmente.

6. O NT aplica a Deus numerosos outros qualificativos que não podemos sistematizar ou hierarquizar como se fôssem atributos de uma substância qualquer, onde lìcitamente distinguimos entre atributos principais e outros secundários. Os divinos atributos do NT correspondem todos a determinada presença de Deus perto dos homens e na História dos homens: esta presença é total em cada caso, designando sempre um ato divino bem mais do que u'a modalidade de Deus. Em abono destas observações, temos múltiplas afirmações escriturísticas: Deus é *fiel* (1Co 1.9; 10.13; 2Co 1.18), *sábio* (Rm 16.27), *verídico* (Jo 3.33; Tt 1.2); *misericordioso* (Rm 2.4), *justo* (até na sua ira, Rm 11.22); é *Deus de paz* (Rm 15.33; 16.20; 1Ts 5.23; Fp 4.8-9; 1Co 14.33; Hb 13.20), *de esperança* (Rm 15.3), *de consolação* (2Co 1.3), *de amor* (2Co 13.11). Para declarar que em Deus não há atributos distintos da essência divina e que Deus expressa-se todo no que faz *por nós,* João usa a expressão: "Deus é amor" (1Jo 4.8 —> *Amor*). Como muitas vêzes se observou, esta fórmula não significa que o amor é divinizado, que considerando-o como um absoluto o homem faz dêle um Deus, mas simplesmente que reconhecemos a plenitude do amor na obra feita por Deus em Jesus Cristo mediante o Espírito, para nos salvar. Não possuímos norma para medir o amor verdadeiro, a não ser o dom que Deus outorga ao mundo entregando seu próprio Filho (Jo 3.16).

Convém notar ainda que:

a) O NT, sem contestar o caráter terrível da santidade divina, tão fortemente sublinhado pelo VT (em particular Is 6), raramente o menciona (se excetuarmos Rm 1-2).

b) Os redatores do NT falando de Deus evitaram cuidadosamente os atributos e epítetos usados nas religiões pagãs e na filosofia helenística. A título de exceção, encontramos porém 1Jo 1.5: "Deus é luz", expressão de tonalidade iraniana. Paulo usa a expressão: "Deus eterno" (Rm 16.26), salientando porém o texto original que Deus reina sôbre a eternidade, não sendo esta uma realidade que existe fora de Deus.

7. O que o NT nos ensina sôbre Deus não pode ser expresso mediante os conceitos usualmente reservados a Deus. Em particular o conceito de *Transcendência,* embora inevitável, é inadequado: Deus não é alheio ao mundo que criou (quando envia o seu Filho, envia-o "aos seus" Jo 1.11), mas é o Senhor do mundo. Esta expressão que qualifica relações interpessoais é a única conveniente a Deus. O evento da encarnação rompe o esquema implicado pela noção de transcendência. A oposição entre os céus e a terra não designa uma oposição do tipo sacro-profano, transcendente-imanente, porquanto a vontade divina será cumprida tão perfeitamente na terra como no céu (Mt 6.10). Nada, sôbre a terra, conseguirá impedir definitivamente a onipotência de Deus (Lc 3.8; Mc 10.27; At 5.39; 2Tm 2.9); os cristãos têm o direito de esperar o dia no qual "Deus será tudo em todos" (1Co 15.28). Não menos errado seria crer que a vinda do Filho nos leva à concepção da *imanência* de Deus: a relação normal com Deus está na fé e na —> *oração,* implicando uma referência pessoal com Deus e, portanto, uma distância; esta distância, porém, não significa exterioridade, estranheza, e sim, *posse* (1Co 3.23; 6.19). Neste sentido devem ser compreendidas certas fórmulas que, tomadas absolutamente sem nexo com o conjunto da revelação, insinuariam quiçá a imanência divina no homem, abrindo caminho a u'a mística bem diferente da religião bíblica (tome-se por exemplo o texto de Ef 4.6, onde as palavras "em todos" não devem obliterar estas outras "sôbre todos"; o 1Jo 4.16: "aquêle que permanece no amor permanece em Deus, e Deus nêle" que adquire sua verdadeira significação sòmente quando lembramos que permanecer no amor é permanecer em Cristo, *feito homem*).

R. MEHL

DIABO

A palavra hebraica "Satanás" significa *adversário.* Hada, rei de Damasco, é chamado o "satanás de Salomão" (1Rs 11.14). Mais exatamente, satanás é o adversário ante um tribunal, quer dizer, o acusador (ver Ap 12.10: Satanás é chamado "o acusador"). Lògicamente vem a designar também "o denunciador", "o caluniador". Os gregos traduziram pois corretamente Satanás por *Diabo,* diábolos significando

de fato o denunciador e o caluniador (ver Jo 6.70s: Judas é chamado "diabo", mal traduzido por "demônio" em muitas versões).

Nas partes mais arcaicas do VT, Satã ainda não é uma personagem independente, nem sequer figura como um ser absolutamente malfazejo. Em Zc 3.1, que é o texto mais antigo mencionando Satanás, vêmo-lo à mão direita do trono de Deus, e, ao lado, "o anjo do Senhor". No Livro de Jó, Satã revela uma vontade própria: aparece apostando com Iavé a alma de Jó, como posteriormente, na lenda de Goethe, apostará a alma de Fausto. Porém, sòmente obra com a expressa autorização de Deus e dentro dos limites traçados por Deus (Jó 1.12; 2.6). Segundo 1Cr 21.1, Satanás é quem sugere a Davi a idéia de recensear o povo de Israel; no entanto 2Sm 24.1, mais antigo, declara que foi o próprio Senhor, na sua ira contra o Rei, quem o instigou a esta loucura.

Paulativamente, a pregação amiúde pessimista dos profetas, as experiências políticas catastróficas dos judeus, bem como a influência da religião persa, fomentam a concepção mais dualista do mundo. Embora sem chegar a ser um antideus, como entre os mazdeus e os maniqueus, e com a consciência de ser criatura inferior a Deus, Satanás começa a assumir um papel mais dramático e independente. Aparece como chefe de um exército nefasto, empenhado a prejudicar os planos da divina Providência. Seu exército é constituído pelos "anjos de Satã" (Mt 25.41; Ap 12.7,9). O Apocalipse conhece um "trono de Satanás" (2.13). Os judeus, porém, nunca desenvolveram noções muito precisas sôbre a hierarquia do mundo satânico; êles confundiam, às vêzes, Satanás com Belzebu (=rei da estrumeira; forma corrompida de Belzebub, a divindade filistéia considerada pelos judeus como muito perniciosa, 2Rs 1.1-3; ver Mc 3.22s par).

O nome Beliar podia convir, inicialmente, a qualquer criminoso. Mas no NT encontramo-lo tornado sinônimo de Satanás (2Co 6.15).

Não consta que o narrador sagrado identificara a serpente de Gn 3 com Satanás. Mas possui a cobra modalidades tão expressivas das intenções diabólicas (tentação, falsidade, matança da humanidade), que não deixa de parecer-nos muito natural que, ulteriormente, a Sabedoria (Sab 2.24) e o Apocalipse (12.9; 20.2) identificassem o diabo com "a velha serpente" que tão péssimo papel teve nos exórdios da humanidade. Também o dragão que, será derrotado pelo arcanjo Miguel, confunde-se com o diabo. Nem por isso devemos acreditar que o poder satânico limita-se exclusivamente à terra; manifesta-se, pelo contrário, no céu e nos mundos intermediários.

Satanás, sob êste ou outro nome, age sempre de idêntica forma. Além de denunciar as culpas dos homens ante Deus, intenta fazê-los cairem em pecado, por ser êle pecador (1Jo 3.8). Merece pois o nome de "o Tentador" (Mt 4.3; 1Ts 3.5). Tenta com a promessa dos prazeres (1Co 7.5), do poder mundano (Mt 4.8-11), ou de uma ciência quase divina (Gn 3.5) em troca de nossa desobediência a Deus. Não vacila em usar as mentiras mais astutas, justamente é conhecido como "o mentiroso", "o pai da mentira" (Jo 8.44).

Gosta de assassinar: o assassinato é um dos seus meios de ação prediletos. É o "senhor da morte" (Hb 2.14; ver Jo 8.44; Ap 9.11; Mt 10.28; 1Jo 3.11-12). É êle o responsável por tôdas as tentativas de derrubar um poder moralmente superior solapando a base física sôbre a qual êste age. Assim é com os "podêres dêste mundo" (1Co 2.6-9) que, embora não originados de Satanás, acabaram sendo servos do Diabo, crucificando a Jesus e perseguindo os santos.

Satanás usa constantemente violência e fraude. Impõe-nos isso muito valor e extremada vigilância (Ef 6.11s: Tg 4.7; 1Pe 5.8s; 2Co 2.11), tanto mais que "o próprio Satanás pode transformar-se em anjo de luz" (2Co 11.14). A saudável desconfiança, a prudência da serpente (Mt 10.16) face aos lobos vestidos de ovelhas, são virtudes cardiais recomendadas pelo NT (Mt 7.15; At 20.29-30; Fp 3.2; ver Mt 7.6). Ninguém terá o direito, se fôr enganado, de invocar como desculpa sua credulidade ingênua ou sua confiança generosa.

Convém notar aqui que não apenas os indivíduos mas também e sobretudo as coletividades são o objetivo de Satanás, de suas mentiras e astúcias; estas é que pretende ganhar para sua causa. As potências políticas são "servas de Deus" sòmente enquanto se esforçam por manter o direito e a justiça (Rm 13.1-7). Um govêrno que substitui a justiça pela arbitrariedade e o terror, que persegue os inocentes, torna-se escravo de uma ou de outra das *bestas,* criaturas diabólicas, que o Apocalipse descreve com imagens tão horrorosas.

Satanás, em suma, aparece como o malfeitor por excelência, digno de ser chamado "o Maligno" ou "o Mau" (2Ts 3.3; Mt 6.13; 1Jo 2.13). Diria-se hoje em dia que é êle o inimigo número um (Mt 13.39). Tão grande é seu poder no mundo atual que se lhe dá às vêzes o título de "príncipe dêste mundo" (Jo 12.31; 14.30; 16.11); não se reduz seu poder a esta terra mas, enquanto durar o presente século, é também "o príncipe da potestade do ar" (Ef 2.2).

Qual será a sorte de Satã? Já sofreu uma derrota humilhante com a morte de Jesus sôbre a cruz, evento que êle havia planificado cuidadosamente em vista de sua vitória. Mas, pela morte de Cristo, foi cancelado o escrito de

dívida que devia arruinar a humanidade (Cl 2.14s). Êste é um dos aspectos mais prodigiosos do grande paradoxo da —> *cruz*. Mas ainda continua a luta, em particular no mundo invisível. Embora Jesus tenha visto a Satanás caindo do céu como um relâmpago (Lc 10.18), esta visão foi meramente profética sem alcance definitivo para o presente.

O cristão ressente na sua vida, até na sua carne, os contragolpes dos combates entre Cristo e os podêres inimigos (2Co 12.7). Esteja êle pronto para marchar ao martírio, se preciso fôr; nunca considere a prática dos preceitos do sermão do monte como suficiente garantia de paz e segurança. Por outra parte, os semeadores da boa palavra não são responsáveis pelo joio crescido no campo — quem o semeou é o inimigo, Satanás. (Mt 13.39).

Entrementes o cristão não duvida da final destruição de Satã e seus anjos. Esta é expressamente anunciada no NT, em particular nas epístolas de São Paulo e no Apocalipse de São João (Rm 16.20; 1Co 15.25-28; Ap 14.10; 19.20; 20.10; 21.8; Mt 25.41).

Quanto à tese de Orígenes, aceitando como provável a conversão e redenção final do Diabo, não aparece biblicamente fundamentada.

O crente, a despeito de tôdas as misérias causadas pelo Diabo, tem a certeza do amor e da fidelidade de Deus, o qual "não permitirá que sejamos tentados além das nossas fôrças" (1Co 10.13). Sabe que Deus, por si mesmo, a ninguém tenta (Tg 1.13), que a sexta petição do Pater (Pai nosso) significa: não nos introduzas em provação. Na realidade, Deus pode provar-nos mediante tribulações; mas Satanás intenta positivamente fazer-nos cair: um mesmo acontecimento, aliás, pode tornar-se provação divina e tentação diabólica, conforme as intenções respectivas de Deus e do Diabo.

Notemos ainda a expressão "Filho do Diabo" Não possui necessàriamente um sentido mitológico, mas pode designar os servos de Satanás (em particular os judeus incrédulos no vers 8.44 de João, os mágicos de At 13.10. Devem ser interpretados com maior literalidade os textos que nos mostram a Satanás *entrando* em determinadas pessoas, p. ex. em Judas Iscariotes, Lc 22.3; Jo 13.27; ou tomando posse delas, p. ex. de Pedro, Mc 8.33 par).

O rito de entregar a Satã um pecador, ocasião de contaminação para a Igreja (1Co 5.5), deve ser explicado à luz da excomunhão praticada na Sinagoga: o réu excomungado da comunidade torna-se, *ipso facto,* devotado às fôrças do mal; contudo Paulo considera que esta desgraça é suscetível de dar ao pecador ocasião para se arrepender e se salvar.

Finalmente, qual é o ensino bíblico sôbre o Anticristo? (A ortografia antecristo é absolutamente falsa, absurda e antibíblica). Um Anticristo (singular) menciona-se apenas em 1Jo 2.18): "Ouvistes que vem o Anticristo". Êste, segundo 1Jo 4.3, "já está no mundo". Mas o primeiro texto acrescenta: "Também agora têm surgido muitos anticristos", aludindo aos negadores da encarnação real do Cristo (2Jo 7) que rejeitavam a identidade entre o Cristo celestial e o Jesus histórico. Mas o Anticristo por excelência (singular) não aparece expressamente identificado com o Diabo; trata-se, antes, de um sequaz de Satã, do "homem de iniquidade, filho de perdição" que Paulo anuncia para antes do fim dos tempos (2Ts 2.3-4), também chamado "o adversário" e que, animado de um orgulho insensato, apresenta-se como se fôsse o próprio Deus (ibid). Êste é o Anticristo que provocará uma grande apostasia, juntamente com as grandes bestas do Apocalipse que são também criaturas do Diabo.

J. HÉRING

DINHEIRO

Dentro do contexto bíblico reina afinidade entre as idéias de dinheiro, de ouro, prata, bens, riquezas e Mamon, correspondendo lugar maior aos conceitos gerais de bens e riquezas. O ouro e a prata não representam, através dos diferentes níveis históricos da Bíblia, estas realidades simbólicas que costumamos designar sob seu nome: constituem frequentemente puras realidades materiais, preciosas em si, mas não instrumentos de intercâmbio (ver Gn 2.11s e Ag 2.7s): "As coisas preciosas de tôdas as nações virão, e encherei de glória esta casa, diz o Senhor dos exércitos. Minha é a prata, meu o ouro, diz o Senhor dos exércitos").

1. Bens e riquezas, ouro e prata, formam o esplendor da criação. Ora, sendo a criação invariàvelmente concebida em dependência do Criador, esplendor e glória são propriedade do Fazedor (Sl 24.1). Êle é quem dispõe promete e dá àquele que lhe aprouver, livre e gratuitamente, mesmo quando o homem não faz jus a êles. Assim Deus promete em Moisés a seu povo: "casas cheias de tudo o que é bom, casas que não encheste, grandes e boas cidades que tu não edificaste, poços abertos que não abriste, vinhais e olivais que não plantaste" (Dt 6.10s). As riquezas aparecem primordialmente como o sinal da bênção divina, da graça e livre preferência de Deus; testemunham a fidelidade do Senhor que paga com suas dádivas a fidelidade dos homens (Sl 34.11; 36.9; 65.10.14). "Se quiserdes e me ouvirdes, comereis o melhor desta terra" (Is 1.19). Mas, mesmo quando concedidos por Deus, os bens e riquezas serão considerados como a possessão de Deus (Sl 105.24;

Ag 2.7s). Não esqueça pois o herdeiro da promessa que exclusivamente o Senhor promete e dá, só êle garante e assegura a perenidade do bem outorgado. Nunca poderemos dissociar o gesto de dar e a coisa dada, conforme a expressão do salmista (Sl 16.56):

> "O Senhor é a *porção* da minha herança e [do meu cálice;
> Tu és o *arrimo* da minha sorte;
> uma herança ameníssima caiu-me em [sorte,
> outorgou-se-me uma linda herança".

Tôda a História de Israel, enquanto permanece fiel, testemunha um cuidado extremo de não se apropriar os dons de Deus. Deus dá, porém, continua amo e senhor de seus dons, dispondo dêles e retirando-os como consta na História de Jó.

2. Ademais, os bens e riquezas são concebidos mais como *alimentos que Deus dá* para saciar os homens famintos e sedentos na medida precisa de sua fome e sêde, do que como tesouros para acumular. O VT sublinha muito pouco os títulos de propriedade do homem, e sim muito sua condição de poder desfrutar os bens recebidos (ver p. ex. Ec 5.17-19). O homem é o usufrutuário da criação; não seu proprietário irrestrito. Deus o criou para gozar as riquezas da terra e regozijar-se nelas. Cumpre referir esta observação ao tipo de civilização e à maneira de viver do velho Israel: nômade ou semi-errante, não cogita em acumular bens, satisfeito com alimentar-se. A história do maná com o qual Deus alimentou-o no deserto, deixou nas suas tradições lembranças profundas (Ex 16), podendo Paulo mencioná-la como um ensino básico (2Co 8.15). Não basta, porém, esta explicação: Israel veio a ser um povo sedentário e proprietário, e contudo não eliminou os escrúpulos e dificuldades suscitados pelo acúmulo das riquezas e do dinheiro. Esta nunca deixou de ser o objeto da reprovação, em particular dos profetas. (Em Ez 27-28, amaldiçoa-se Tiro por causa do acúmulo de riquezas e comércio). A reprovação profética anuncia o juízo de Deus, o qual retomará o que é seu (Zc 9.4). Ainda mais, no Deuteronômio Israel aparece plenamente consciente do perigo espiritual inerente à sedentariedade, à posse da terra e à realeza. Acumular cavalos, mulhres, ouro e prata, é proibido ao futuro rei (17.16s). Salomão, com tôda a sua sabedoria e piedade, não evitará a censura por ter feito que "em Jerusalém houvesse prata como pedras, e cedros como sicômoros nas planícies" (1Rs 10.27). Arruina-se o reino de Salomão com esta política de acúmulo e avareza, agravado ainda por Roboão, seu sucessor (1Rs 12). Para o VT, qualquer política de acúmulo e cobiça ofende o senhorio único de Deus, Criador e pai, porquanto manifesta desconfiança para com êle.

3. O NT insiste menos na idéia de serem os bens materiais o sinal da bênção de Deus, mas reitera com a maior energia a proibição de apropriarem-se os bens que pertencem exclusivamente a Deus (Lc 15.12ss: a parábola do filho pródigo mostra que reivindicar e apossar-se das coisas signfica separar-se de Deus). Tal apropriação manifesta nossa vontade de dispensarmos a ajuda de Deus (o Rico Insensato, Lc 12.15-21), e nossa incapacidade de seguir a Jesus Cristo (o Jovem Rico, Mt 19.22: "ouvida esta palavra, retirou-se triste, por ser dono de muitas propriedades"). Tiago asevera ser impossível qualquer apropriação de riquezas que não seja ligada a alguma injustiça (5.1-6). E João demonstra a incompatibilidade entre a posse de riquezas e o amor fraterno (1Jo 3.17). Vemos recomendado, em 1Tm 6.17ss, um verdadeiro dever de imprevidência, e preconiza como previdência espiritual a generosa repartição dos bens postos à disposição de todos os necessitados. O sentido final de qualquer riqueza é prover às necessidades dos que padecem fome. Os tesouros da criação não se destinam a ser acumulados para assegurar o poder de um homem: são meramente bens de consumo. O rico que guarda egoistamente para si os seus haveres é amaldiçoado, mas o pobre é proclamado bem-aventurado (Lc 6.20). Assim se explica a atitude da primeira comunidade de Jerusalém: os crentes, após venderem seus bens, punham o dinheiro em comum (At 2.45 e 4.32). Os bens destinam-se aos pobres, não para torná-los ricos a sua vez, mas para que cesse sua miséria. Contudo, não seria bem conforme ao espírito bíblico entender apenas espiritualmente o versículo: "Encheu de bens os famintos e despediu vazios os ricos" do Magnificat (Lc 1.53). Nem devemos tomar o conjunto dos textos aludidos como um panegírico da pobreza em si, porquanto o estado de miséria não agrada a Deus, mas, pelo contrário, Deus deseja terminar com êle: eis porque proibe o acúmulo das riquezas nas mãos dos ricos. Um tal acúmulo anuncia a ruína do rico que coloca sua fé não em Deus mas nas próprias riquezas.

4. Não desaparece, porém, do NT a idéia da riqueza como bênção e graça divina, mas aparece ligada ao ideal de *renúncia*. É preciso perder sua vida para ganhá-la. "Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, irmãos ou irmãs, mãe ou pai, ou filhos ou campos, por amor de mim e por amor do Evangelho, que não receba, já no presente, o cêntuplo de casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e campos,

com perseguições, e no mundo por vir, a vida eterna" (Mc 10.29-30). Observemos todavia que as bênçãos terrenas não constituem algum sinal inequívoco da divina graça; entre tantas coisas prometidas há lugar para as perseguições. Já insinuava o VT que as riquezas não são um critério absoluto e uma prova irrecusável da benevolência de Deus: "vale mais o pouco do justo que a abundância de muitos ímpios" (Sl 37.16); Jó, depois de muito relutar, compreendeu que sua pobreza e miséria não significavam o abandono de Deus.

5. O conceito de *dinheiro* está, na verdade, incluído na idéia de bens, aplicando-se-lhe justamente tudo que até agora foi dito. Entretanto, o dinheiro merece considerações especiais por representar, mais do que as outras riquezas, uma ameaça espiritual. "O amor do dinheiro é raiz de todos os males" (1Tm 6.10). A moeda, com seu cortejo de facilidades, aumenta ilimitadamente o poder do homem, despertando-lhe uma cobiça sem medida. "Quem ama o dinheiro jamais dêle se farta; e quem ama a abundância nunca se farta de renda" (Ec 5.10). Em certa maneira, o dinheiro é o contrário dos bens de consumo, nunca sacia, sempre multiplica a vontade de poder. Constitui para o homem uma fonte inesgotável de sujeição. Por esta razão, a legislação mosaica levou a extremos as diligências para limitar o poderio do dinheiro: proibição de emprestar a juros, proibição da usura nas interrelações de israelitas entre si ou com os estrangeiros instalados em Israel (Dt 23.20; Lv 25.35-36; Ex 22.25s). Teme com muita razão o VT que o dinheiro, interpondo-se entre o homem e seu próximo, deteriore suas relações mútuas. Resulta do maior interêsse confrontarmos essas diversas prescrições com as que regulamentam o salário (Dt 24.14s; Jr 22.13; Tg 5.4) porquanto também estas manifestam o temor de o dinheiro tornar-se um poder de opressão. Tiago (2.1-4) observa que a consideração dada às pessoas por causa de seu dinheiro e das marcas exteriores de suas riquezas, levar-nos-á a discriminações mortais para a fraternidade cristã. Jesus dá particular relêvo ao poder satânico do dinheiro e das riquezas. Pois, nelas, quase fatalmente, coloca o homem sua confiança, fazendo-se-lhe doravante impossível a entrada ao Reino dos céus (Mc 10.23-25). Eis porque exige uma renúncia radical ao poder do dinheiro: "Vendei os vossos bens e dai esmola; fazei para vos outros bôlsas que não se desgastem, tesouro inextinguível nos céus, onde não chega o ladrão nem a traça consome. Porque onde está o vosso tesouro, aí está também o vosso coração" (Lc 12.33s). Observemos que êste ensino de Jesus insere-se num conjunto doutrinal sôbre a espera escatológica do —> *Reino:* o dinheiro e as preocupações inerentes a qualquer forma de possessão tiram-nos a liberdade indispensável para a procura do Reino. Aliena-nos o dinheiro perante as esperanças do Reino... tão grande é o seu poder! Contràriamente à opinião dos modernos, a onipotência do dinheiro não se deve ùnicamente a uma paixão interior que nos devora. Mas esta paixão interior, da qual nos fala também Jesus, corresponde a uma realidade exterior bem objetiva: O dinheiro não é coisa neutra, deixada ao nosso uso bom ou mau, mas, aos olhos de Jesus, êle ocupa um assento entre as potências satânicas que sujeitam o homem, razão por que Jesus lhe dá o nome de *Mamon* (Mt 6.24; Lc 16.13) palavra aramaica que significa ordinàriamente o dinheiro e, por extensão, a riqueza. Aqui, Jesus personifica o Dinheiro considerando-o uma divindade. Assim fazendo, Jesus não obedece ao meio ambiente, nem adota alguma designação corrente entre os seus ouvintes, pois não consta absolutamente que, entre judeus ou galileus, ou entre os vizinhos pagãos, houvesse alguma divindade chamada Mamon. Jesus não se refere a um ídolo pagão para fazer-nos compreender a ineludível opção entre o Deus verdadeiro e um falso deus, nem alude a alguma superstição local. Mamon, como personificação do dinheiro, é conforme tudo indica, uma criação de Jesus. O Mestre pretende revelar-nos, com respeito ao dinheiro, uma coisa excepcional, pois não costuma lançar mão de deificações ou personificações. (Ver J. Ellul, *L'argent*, p. 31 de Études théologiques et religieuses, 27.º ano, n.º 4, 1952). Revela-nos precisamente êste poder quase sobrenatural do dinheiro, tão enorme que consegue, dentro dos limites permitidos por Deus, prejudicar até os planos divinos colocando-se em paralelo com o poder de Deus. Daí o dilema: "Ninguém pode servir a dois senhores... não podeis amar a Deus e a Momon" (Mt 6.24). Ùnicamente o poder daquele que "despojando os principados e potestades, pùblicamente os expôs ao desprêzo, triunfando sôbre êles na cruz" (Cl 2.15), poderá dar fim à dominação de Mamon, como dá fim a todo o afã e a tôda a angústia. Notava já o VT quão longe podia ir o poder do dinheiro. Amós (2.6) denunciava os crimes dos filhos de Israel que, "juízes, vendem o justo por dinheiro, e condenam o necessitado por um par de sandálias". Miquéias (3.11) pintava a perversão da casa de Israel: "Os seus cabeças dão a sentença por subôrno, os seus sacerdotes ensinam por um salário, os seus profetas anunciam por dinheiro". O NT descreve fenômenos parecidos: a isca do dinheiro leva os homens a transformar a casa de oração em casa de comércio (Jo 2.15); por amor ao dinheiro Ananias e Safira rompem a comunidade da Igreja (At 5.2); Simão, o mago, (não carece de interêsse tra-

tra-se de alguém que tem comércio com as potestades demoníacas) acredita que o dom de Deus pode ser comprado a dinheiro (At 8.20); de São Paulo, espera Félix não as palavras de salvação mas "que lhe desse dinheiro" (At 24.26). Finalmente e sobretudo, a palavra de Amós revela-se profética em Judas (Mc 24.26) e nos soldados cuja falsa declaração contra a ressurreição comprou-se a dinheiro (Mt 28.12s). Singularmente significativo foi o papel decisivo do dinheiro entre tôdas as —> *potências satânicas* coligadas para matar a Jesus! Foi crucificado Jesus: o crucificado e *o JUSTO,* aquêle mesmo que chamou o dinheiro de "Mamon de iniquidade" (Lc 16.11). Entre o Justo e Mamon, não fica lugar para compromisso. Eis porque Jesus se negou a cobrir com sua autoridade o poder do dinheiro: dar a César (isto é a uma outra potência) o dinheiro que é de César (Mt 22.21). O dinheiro como tal não pode ser pôsto ao serviço de Deus.

Ao poder constrangedor do dinheiro oponha-se portanto a absoluta gratuidade da Palavra e do Reino. A redenção do homem não se faz a dinheiro: "Vós, os que não tendes dinheiro, vinde, comprai e comei sem dinheiro e sem preço" (Is 55.1-2). Os Doze são enviados sem dinheiro (Mc 6.8). Paradoxalmente, os homens serão alimentados, reconfortados e salvos por Aquêle que foi o Pobre: "conheceis a graça de Nosso Senhor Jesus Cristo que, sendo rico se fêz pobre por amor de vós, para que pela sua pobreza vos tornásseis ricos" (2Co 8.9). Será pois servo de Cristo quem, privado de quantas riquezas os homens cobiçam, sabera encher os homens (como na cura do coxo da Porta Formosa: "Não possuo ouro nem prata, mas o que tenho isso te dou: em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, anda!" At 3.6).

Não decorre contudo destas reflexões que, repudiando a afirmação do VT sôbre as riquezas sinal da bênção de Deus, o NT proiba aos fiéis todo contato com o dinheiro, e preconiza uma ética sistemática de desprêzo ao dinheiro. Sem dúvida deve-se devolver a César o que é de César, no entanto deverá César servir-se do dinheiro para cumprir sua missão própria; pois esta, ainda que porvisória, não deixa de ser conforme à divina vontade. Para quem reconhece a soberania de Cristo, o dinheiro perdeu o seu poder. Na perspectiva de Cristo o dinheiro se desvaloriza: importa não o dinheiro em si, o seu maior ou menor volume, mas a capacidade de dispor dêle livremente. Neste espírito de renúncia, pode constituir o dinheiro o objeto duma oferta a Deus (ver Mc 12.41-44: o óbolo da viúva), ou o sinal da união fraternal, como acontecia no "comunismo" da primitiva Igreja ou nas coletas levantadas a favor da Igreja de Jerusalém e que foram uma das marcas principais da unidade da Igreja (Ver Ph. H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante,* Neuchâtel et Paris, 1952.). O dinheiro é uma bênção de Deus na medida que êle é livremente dado, e não acumulado (1Tm 6.18s).

Não se preconiza o desprêzo ao dinheiro. Simplesmente deve êle desaparecer como potência hostil ao poder de Cristo; deve deixar de ser poder para tornar-se o sinal do amor fraternal. Paulo, em máxima bem concreta, caracteriza o nôvo estado de coisas: o dinheiro-poder tendia a sujeitar, a explorar o homem pelo homem; mas agora, em Cristo, êle deve tender a instaurar a igualdade entre os homens: "Não é o nosso propósito (escreve com ocasião da coleta para os irmãos de Jerusalém) que vós vos sobrecarregueis para que outros tenham alívio; mas para que haja igualdade. Nas circunstâncias presentes, a vossa superabundância suprirá a falta dêles; e também a superabundância dêles virá a suprir a vossa falta, de modo que haja igualdade..." (2Co 8.13-14).

A parábola do administrador infiel (Lc 16. 1-13) ilumina com maior luz a decadência do dinheiro-poder e a valorização do dinheiro-dádiva para manifestar a salvação gratuita de Deus: o ecônomo, ainda que infiel e desonesto, é louvado por Jesus e proposto em exemplo, porque não teve consideração pelo valor sacro do dinheiro, antes olhou para a necessidade dos homens cativos. O dinheiro é subordinado ao homem (na medida que êste é sujeito a Cristo): mais vale fazer-se amigos com o Mamon da iniqüidade do que professar a religião do dinheiro. A parábola declara, pois, na sua intensão secreta, que o rei-dinheiro foi destronado. Também na parábola dos trabalhadores da vinha, o Senhor expressa que não se preocupa tanto com respeitar as normas impostas sob o reinado do dinheiro, como de fazer bem àqueles que êle ama (Mt 20.1-16).

Longe pois de pregar uma ética de abstenção em face do dinheiro e de outras formas de riqueza, a Bíblia nos convida, na ausência do Amo (Mt 25.15), a fazermos frutificar os talentos (Mt 25.14-30) e utilizarmo-los para sustento dos nossos semelhantes (Mt 24.45-47). Mas esta tarefa será impossível enquanto o dinheiro continuar sendo uma potência, isto é, enquanto nós não formos de Cristo (1Co 3.22). Em Cristo, pelo contrário, as nossas obras não carecerão de sentido. Pois, Deus assumirá algum dia, em forma não revelada, as nossas obras edificadas com o "Mamon da iniquidade", ou seja, com as riquezas injustas, e as entronizará no Reino (Ap 21.24), porquanto essas obras pertencem ao Senhor. Destarte a declaração do Senhor (Ag 2.8): "minha é a prata e meu o ouro" revestirá seu sentido essencialmente escatológico.

R. MEHL

DIREITA

1. Muito embora não goste de antropomorfismos, o VT não encontra maneira mais concreta para nos falar do Deus vivo e ativo, que cria e conserva, que age, ataca e defende, que julga, castiga e salva, quando não lança mão das metáforas bem humanas de "mão", "braço", "destra" ou direita de Deus. Mostra-nos poucas vêzes as mãos consoladoras, cativantes (Is 40.11) ou maternais (Nm 11.12) de Iavé, e sim, muitas, as mãos do Libertador (Ex 13.3), do Senhor proprietário (Sl 95.4), do Pastor que não perde de vista seu rebanho (Sl 95.7), do Protetor livre e poderoso (Is 40.2; Sl 63.9), do Rei que dá recados a seus mensageiros (Ez 3.22; 37.1), do Criador (Sl 104.28), do Juiz que sevicia (Is 5.25), do Adversário invencível (Dt 32.39; 2Sm 24.14), do Juiz de última instância (Sl 31.6,16). "Vingadora" (não vindicativa, mas literalmente "mão de justiça", Is 41.10), a mão de Deus restaura a justiça em prol dos oprimidos e da honra divina (—> *Juízo* —> *Justo*). Com idêntica intenção fala o texto sagrado do "braço" de Deus. É para o povo de Deus a suprema consolação e a máxima esperança, saber que a destra de Deus obra, ou seja que Deus é o Senhor da História, cuja providência vigilante ostenta os seus efeitos na vida das nações e de cada crente.

2. O NT fala raras vêzes da mão ou da destra de Deus (Lc 1.51; Hb 10.31; 1Pe 5.6), porquanto agora a intervenção divina tomou forma e nome em Jesus Cristo encarnado; de Cristo cumpre falar agora. Em compensação, a expressão "à direita de Deus" do Salmo 110 figura umas vinte vêzes. O Salmo 110 era usado na antiga aliança como canto de entronização: o acesso ao trono de Israel era um ato político que correspondia à iniciativa de Deus. O rei era simplesmente o "amo-depois-de-Iavé" do povo, investido da autoridade suprema, porém responsável ante Deus. O NT aplica o salmo ritual de entronização a Jesus que Deus fêz Senhor e Cristo (At 2.36) confiando-lhe todo o poder (Mt 28.18). O sentido pleno desta entronização do Cristo é revelado na "—> *Ascenção*", narrada no final de Marcos e Lucas e no prólogo de Atos, e logo pregada com vigor, explícita e implicitamente, nos Evangelhos e nas epístolas. A "ascensão" manifesta uma efetiva tomada de poder, e não uma viagem milagrosa (cuja atestação aparece muito sóbria nos textos). "Ascendeu aos céus" significa uma ascensão política, não meteorológica (W. Vischer); o —> *céu* é o lugar onde reina Deus, donde emana o querer divino, lugar sempre superior a qualquer autoridade humana. Portanto, as expressões: "foi elevado" (At 5.31), "assentou-se" (Hb 1.3), "está de pé" (At 7.56), "está à destra de Deus", significam que Jesus, terminado o seu ministério, cumprida a sua morte e ressurreição, foi instalado por Deus como rei no sentido do Sl 110, ou seja como vencedor de todos os seus inimigos (vers. 1), como rei de Israel (v. 2), revestido simultâneamente das funções de sacrificador eterno (vers. 4 = Hb 7), e de conquistador e pacificador de todos os reinos e povos (vers. 5-6). Todos os autôres do NT proclamam esta realeza (veja-se por exemplo Mt 26.64 par; Rm 8.34; Ef 1.20; Cl 3.1; Hb 8.1; 10.12; 12.2; e 1Pe 3.22 particularmente significativo). Notemos, porém, que João nunca usa a expressão "à destra de Deus" nem cita o Salmo 110, embora venha a dar por outro caminho na mesma proclamação (—> *Palavra*). Na declaração unânime de todos os escritores do NT, por Jesus é que doravante Deus age, reina, cria, conserva, ataca, defende, castiga e salva.

C. BIBER

DIREITO

1. O conjunto dos documentos que se relacionam com o *direito* encontra-se no Pentateuco conhecido em Israel como *THORA* = A LEI: com efeito, o Pentateuco contém a regra de vida prescrita a Israel juntamente com a —> *revelação* divina. A tradição faz de Moisés o legislador de Israel; ao que parece, deve-se a Moisés a constituição do direito israelita bem como a permanência de suas características essenciais durante o transcurso da longa História do povo escolhido. Muitos textos foram redigidos indubitàvelmente muito depois do Êxodo, em particular entre o VII.º e o V.º séculos; mas, não obstante isso, Moisés influiu decisivamente na formação do Direito. Moisés forjou a alma de Israel.

No Pentateuco, verdadeiro amontoado de documentos legislativos, distinguem os especialistas diversas coleções, sendo as mais antigas: a) um código ritual (ver Ex 34.10-26) provàvelmente anterior ao êxodo; b) o Decálogo (Ex 20.2-17; Dt 5.2-24) cujo original dataria da época mosaica; c) o Código da Aliança (Ex 20, 22, 23, 19), vasta compilação de preceitos litúrgicos, rituais e morais. Entre os documentos mais modernos, cumpre citar: d) o Deuteronômio (1-26), descoberto em Jerusalém durante o reinado de Josias (622 aC): em forma de exortação dirigida por Moisés a seu povo, lembra-se a gratuidade da eleição de Israel e o reconhecimento que êste deve manifestar a seu Deus, observando os divinos mandamentos (ver 2Rs 22); e) o Código de santidade (Lv 17-26) redigido na época do exílio. Insiste-se na santidade de Deus e nas

Em suma, para "os seus", Jesus não é um professor ("Não fala como os escribas", Mt 7.29), mas, sendo seu Senhor de quem êles dependem totalmente, fala-lhes com autoridade. Os discípulos haverão de ser as testemunhas de tudo quanto êle fêz na sua vida, morte e ressurreição.

No Livro dos Atos, a palavra "discípulo" recebe uma extensão bem maior, pois designa em geral todos os cristãos (At 6.1; 9.1,25; 11.29; 21.16 etc), alternativamente com "irmãos" e com "crentes". Uso muito sintomático porquanto declara mais uma vez que ser discípulo implica fé incondicional naquele que é o Senhor.

M. BERNOUILLI

DOUTRINA

Todos os têrmos da *Koiné,* traduzidos nas versões neo-latinas por *"doutrina, ensino, ensinar, doutor* e *mestre",* derivam do mesmo radical grego (com exceção de "Mestre", que umas poucas vêzes usamos para traduzir "kyrios" quando deveríamos dizer "amo" ou "senhor", como em Mt 6.24). Os nossos substantivos "mestre" (aplicado a João Batista, Lc 3.12, e sobretudo a Jesus, nos quatro evangelhos) e "doutor" (para designar os judeus versados na Escritura, Lc 2.46; Jo 3.10, e também mais tarde os cristãos encarregados do ministério magisterial, 1Co 12.28; Ef 4.11) traduzem um mesmo vocábulo grego, *didáscalos.* Em certos textos (Mt 23.7s; Jo 1.38; 11.8, etc.), conservou-se o equivalente aramaico *rabbi* que assim passou às versões gregas e latinas, bem como à quase totalidade das versões modernas. Esta observação prévia demonstra que há, no conjunto de noções do NT relativas à doutrina, uma unidade, coesão e precisão bem maiores do que deixa supor o nosso texto português.

1. *Ensino grego e ensino judeu.* Ensinar significava, na Grécia, comunicar aos alunos um saber de ordem intelectual ou técnica, tal como leitura, música, equitação ou esgrima. Assim comprendido, o ensino comportava duas características: a) esforçava-se o mestre por despertar e desenvolver as disposições pessoais do aluno, mediante determinada série de normas; e b) as disciplinas ensinadas dirigiam-se exclusivamente à faculdade humana em causa: como à razão nas ciências intelectuais, aos músculos na educação corporal, à habilidade manual nas artes ou nas técnicas. Não era visado o homem na sua totalidade.

O VT não ignorava certamente êste tipo banal de ensino, semelhante ao grego: ensino do canto (Dt 31.22) ou da guerra (2Sm 22.35). Todavia na maioria dos casos, o verbo "ensinar" aplicava-se à coisa bem diferente: ensinar era comunicar as *leis e preceitos* da Bíblia, *os caminhos* e vontade do Senhor (Ver Ex 18.20; Dt 4.1; 11.19; Ed 7.10; Sl 25.4; 51.16, etc.). Quem ensinava era o próprio Deus, o chefe de família ou algum crente piedoso. Observemos que, contràriamente ao ensino grego, *a*) não se visava a perfeição de tal ou qual faculdade humana pessoal, mas pretendia-se relacionar o aluno com uma realidade exterior a êle, com a realidade divina; e *b*) o ensino visava essencialmente a vontade do homem convidando-a a se sujeitar à autoridade da mensagem divina. O ensina moldava a totalidade do ser humano.

As mesmas intensões, formas e métodos, animavam ainda o ensino do judaísmo tardio. O "rabbi" (—> *Discípulo*), mestre religioso em Israel, não se contentava com o aperfeiçoamento das faculdades especulativas ou práticas do aluno, mas propunha-se a inculcar a vontade de Deus, apoiando-se (=futura característica do ensino cristão) na autoridade dos textos sagrados e comentando-os.

2. *Jesus doutor.* Do ponto de vista formal, o ministério magisterial de Jesus não se difere do dos rabinos. Como êles, ensina Jesus nas sinagogas (Mc 1.21 par), senta-se para ensinar (Mt 5.1; Lc 5.2s; Mc 9.35), tem seus —> *discípulos* para o servirem (Mc 4.35s; 6.37-41; 11.1-6; Mt 26.17-19; ponto no qual encontra-se com João Batista, outro rabbi: Lc 3.12; Mt 9.14; Lc 11.1; Jo 3.25); e como êles comenta as Escrituras (Lc 4.16.21; Mt 5.17-48; 9.13; 19.16.20, etc.). A diferença de outros títulos privativos de —> *Jesus,* tais como "Cristo" ou "Senhor", êste título de *doutor* pode legìtimamente ser aplicado a outros homens, antes (Lc 2.46), durante (o Batista e Nicodemos) e depois do ministério redentor (os doutores cristãos), não obstante Mt 23.8 que explicaremos mais abaixo.

O ministério doutoral de Jesus tem, contudo, um caráter absolutamente único. Jesus, ao ensinar a Escritura, fala, na realidade, de si próprio. Pois dêle é que testemunha as Escrituras (Jo 5.39; 5.45-47). Daí provém-lhe esta autoridade soberana que reivindica (Jo 5.31-38) e que impressiona tão vivamente seus ouvintes (Mc 1.22; Mt 7.29; Lc 4.32). Os rabinos contentavam-se em comentar a Lei defrontando os seus ouvintes com as exigências abstratas de Deus. Mas enquanto Jesus ensina, nêle se encarna a própria vontade do Deus vivo, de tal maneira que não precisa dizer: "assim diz o Senhor", mas ousadamente: "em verdade eu vos digo" (Mt 5 passim). Em Jesus, a vontade de Deus atinge imediatamente a vontade do homem sem qualquer necessidade dos deficientes intermediários intelectuais que fatalmente provocam discussões e demoras. Jesus é o comentário vivo da Escritura que ensina, pois, embora

a Lei fora dada a Moisés, é em Jesus que são dadas a graça e a verdade que a Lei prometia (Jo 1.17) e que nos introduzem à fé.

3. *O ministério eclesiástico do ensino.* O caráter único do ensino de Cristo não impede a presença na Igreja de doutores revestidos do ministério específico de ensinar (—> *Ministérios* NT). Aqui como alhures, a unicidade absoluta de Cristo não exclui mas exige funções eclesiásticas que repercutem esta unicidade. Noutras palavras, não é possível interpretar Mt 23.8 ("Vós não sereis chamados mestres, porque um só é vosso Mestre") senão harmonizando-o com outros textos tais como 1Co 12.28-29; Ef 4.11; At 13.1. De tôda evidência, Mt 23.8 impossibilita doravante qualquer ensino autônomo, porém não elimina e sim fundamenta mais sòlidamente "em Cristo" o ministério eclesiástico de ensinar. Ensinar "em Cristo" é um dom carismático concedido por Cristo (Ef 4. 11), mediante o Espírito (1Co 12.1; 4.11).

4. *Doutrina e pregação.* Fundado sôbre a Escritura e destinado a explicar a Escritura, o ministério do ensino difere especificamente da —> *pregação* do Evangelho.

Jesus ora prega, ora ensina. Pregar e ensinar não formam pleonasmo mesmo quando aparecem juntas como em Mt 11.1 ou nos Atos (4.2; 5.42; 15.35; 28.31). Quando pregam, Jesus e os apóstolos anunciam o Evangelho, a nova inaudita: o Reino de Deus cumprido e presente em Jesus Cristo. Na pregação não desempenham as Escrituras um papel definitivo. Mas quando ensinam, Jesus e os apóstolos declaram, a partir das Escrituras, a conformidade dos fatos presentes com a História santa de Israel, revelando todo o alcance e riqueza das Escrituras. Aos Livros do VT incorporaram-se, por natural consequência, as palavras de Jesus (Mt 28.20) e, ulteriormente, também as palavras dos apóstolos (1Co 4.17; Cl 2.7; 2Ts 2.15; 1Tm 6.2). O antigo *cânon* das Escrituras completou-se com o nôvo cânon, comentário perfeito e completo do primeiro. Doravante Velho e Nôvo Testamento constituem a fonte única de todo ensino cristão.

É, pois, natural que as duas terceiras partes dos textos neo-testamentários, onde figura o verbo "ensinar", encontrem-se nos Evangelhos e na primeira metade do Livro de Atos; que, das 59 menções da palavra "mestre", 49 se achem nos Evangelhos. O ensino, tal como vimos a definí-lo, é o único que podia convir imediatamente aos judeus, sem prévia preparação. Os pagãos, pelo contrário, deviam ser levados a Cristo pela pregação e, a seguir, alimentados pelo ensino: pois, já convertidos, êles se tornam capazes de contemplar a riqueza do Cristo através das Escrituras e do comentário que delas fizeram Cristo e os Apóstolos.

Constatação bem típica: nem bem entrados na Igreja, os pagãos precisavam do ensino e da doutrina, como consta da importância que as epístolas a Timóteo e a Tito atribuem à "sã" doutrina. Êste renôvo de interêsse pela doutrina, depois de vencida a primeira época missionária na qual predominava a pregação, confirma tudo que já sabemos pelo NT: o ensino cristão é acessível sòmente a homens já convertidos pela pregação.

Em têrmos mais gerais, sempre válidos para a Igreja, a teologia (= o esfôrço por explicar os tesouros da revelação) não precede mas segue à pregação. Cumpre abrir primeiramente uma janela, mesmo pequeníssima, sôbre o imenso horizonte do Reino (Lc 17.5-6); logo, à luz desta fé (se tiverdes fé como um grão de mostarda), o ensino bíblico e catequético, com raízes nos dois Testamentos, descobrirá passo a passo, com a ajuda do Espírito (Jo 14.26), a insondável riqueza do Reino.

J.-L. LEUBA

EDIFICAR

1. *Velho Testamento.* O verbo *edificar* aparece no VT no sentido próprio de construir: (seu equivalente grego deriva de *oikos,* casa significando literalmente fazer uma casa) edificar-se um altar, etc. (Ex 20.25; 1Cr 21.18; 1Rs 16.24; Am 9.14, etc.). Por extensão passa a significar o edifício que Iavé está a construir em Israel: "Para sempre firmei a tua posteridade e edifiquei o teu trono de geração em geração" (Sl 89.5). No mesmo salmo 89, a graça de Deus é um *edifício* eterno (lit. "a tua misericórdia será *edificada* para a eternidade). Em Jr 12.16, Iavé decide *edificar* não apenas o seu povo, mas as —> *nações:* "serão edificadas no meio de meu povo", verdadeira incorporação dos pagãos à comunidade religiosa de Israel, cuja realização subordina-se à sua conversão prévia à fé no Deus de Israel: "se elas juram pelo meu nome dizendo: Iavé é vivo! elas serão *edificadas* no meio do meu povo". Iavé edificará os muros de Jerusalém (Jr 31. 3-11) concretamente: aos deportados de Babilônia promete Jeremias a volta ao país, a reconstrução de Jerusalém e da comunidade nacional.

O VT, usando o verbo *edificar* para descrever a ação de Iavé no mundo, acentua quatro aspectos principais da ação divina:

a) É uma ação *histórica*: Deus entra realmente na História para construir um povo temporal (uma realeza, famílias, cidades...) alvo das incessantes vicissitudes inerentes à marcha de todo o povo, vitórias e desmoronamentos, revoluções internas e guerras exteriores, fidelidade e traição à fé ancestral, orgulho e maras-

mo popular, etc. Importa grandemente notar que o Deus de Israel não edifica apenas um determinado escol de almas religiosas, mas um —> *povo inteiro,* vocacionando-o como tal para levar seu nome a tôdas as nações. Tampouco dirige-se Iavé a tôda a humanidade em conjunto mas no meio dela edifica um grupo social e religioso que dará testemunho do Deus da terra tôda.

b) O edifício social de Iavé será, pois, essencialmente, durante todo o transcurso de sua existência, a ilustração do —> *juízo* e da graça de Deus. Assim, acontecerá que ao verbo *edificar* venha juntar-se o verbo *destruir*: Iavé destruirá freqüentemente o seu povo, para reedificá-lo melhor. "Porei sôbre êles favoràvelmente os meus olhos, e os farei voltar para esta terra; edificá-los-ei e não os destruirei; plantá-los-ei e não mais os arrancarei" (Jr 24. 6). Estas promessas e esperanças referem-se imediatamente ao regresso do exílio, mas se estenderão posteriormente a uma reconstrução escatológica definitiva.

c) O edifício construído e o campo cultivado por Iavé são duas imagens que, já no VT. atraem-se e se completam. O campo cultivado dá uma idéia de continuidade: o construtor de Israel não deixa um só dia de trabalhar na edificação. E o edifício sugere a idéia de comunidade: o agricultor Iavé não planta plantas isoladas, mas um edifício, uma casa cujas diversas partes formam um conjunto levantado à sua glória (Jr 12.14; 31.27; 1.9ss; 18.7-10).

d) Finalmente, o VT gosta de relacionar as idéias de criação e de edificação (—>*criação*). Iavé *construi* a mulher (Gn 2.22; Am 9.6). A edificação do povo de Deus é uma criação, porquanto, na sua origem, há apenas a autoridade e a gratuita eleição de Iavé.

2. *Nôvo Testamento.* O NT aceita o uso de "edificar" vulgarizado através do VT (Mt 21.33 par, lembrando Is 5.1ss; Salmo 118.22 citado em Mt 21.42; Mc 12.10; Lc 20.17; At 4.11; 1Pe 2.7; ver também Rm 9.33 em relação a Is 8.14). Quando o NT cita o VT na perspectiva de construir, sua intenção é sempre polêmica, evidentemente não para negar que o Velho Israel fôra uma edificação de Deus, mas para afirmar que o edifício recebe em Jesus Cristo seu complemento e seu verdadeiro significado, e que a Igreja é a perfeita realização e a última razão de ser da Sinagoga (Mc 12. 10s); a Pedra rejeitada pelos chefes do povo, Jesus o Cristo, não é mais a pedra angular, sustentáculo da casa, mas a pedra da cumeira, coroa do edifício, e sua explicação (cf 1Pe 2.4,7, aqui a pedra não é o Cristo da parusia, como em Mc 12.10-11, nem o Cristo morto e ressuscitado de At 4.11, mas o Cristo glorificado e espiritual, "pedra viva" do edifício formado de pedras vivas, cabeça dos membros da Igreja.).

Encontramos ainda nos evangelhos muitos ecos de uma reflexão sôbre o —> *Templo* de —> *Jerusalém,* sôbre sua edificação e muito mais sôbre sua destruição iminente (Mc 13.1; 14.58; 15.29; Mt 26.61; 27.40; Jo 2.19; At 6.14). Em todos êstes textos, o Templo de Jerusalém é tido por "o edifício pré-excelente de Israel"; as pequenas sinagogas locais, a despeito de seu papel importante na vida religiosa nacional, nada têm com o Templo: sòmente o Templo testemunha e garante a presença de Iavé e a vida da tradição (Sl 46; 48; 76; 84; 122; 125; 132; 133) (Comparar Mq 3.12; Jr 7.14,26ss). Portanto profetizar a destruição do Templo equivalia a anunciar a ruína de todo o povo de Deus. Jo 2.19 (ver também Mc 14.58; 15.29; Mt 26.61; 27.40) relaciona de maneira bem significativa a ruína do Templo com a ressurreição de Jesus, o nôvo Templo, o nôvo lugar de reunião dos fiéis.

Por outra parte, a palavra de Jesus a Pedro: "Tu és Pedro e sôbre essa pedra (rocha) *edificarei* a minha Igreja" (Mt 16.18) abre perspectivas novas: a) É doravante Jesus, não Deus, quem edifica o povo escolhido; essa é a sua tarefa messiânica que iniciou com o chamamento dos apóstolos. b) No rabinismo, Deus edificava o mundo sôbre a rocha de Abraão (= sôbre o fundamento de Israel), doravante é Pedro quem assume o papel de fundamento em lugar do pai dos crentes: notemos, porém, aqui e lá, a fundação do povo de Deus feita sôbre uma pessoa crente, especialmente eleita; o papel de Pedro, nesta construção, sendo único, é irrepetível. c) Pedro será o fundamento da Igreja; seu construtor porém é Cristo: "Eu edificarei" (não: tu edificarás ou dirigirás). d) A —> *Igreja* é que será edificada. O vocábulo grego *Igreja* aparece apenas aqui e em Mt 18.17, sendo ignorado dos demais evangelistas. O têrmo aramaico usado por Jesus designava sem dúvida a comunidade messiânica comissionada para anunciar o —> *Reino* e dava ao mundo os sinais precursores dêste Reino vindouro.

Passando para as epístolas, encontramos uma reflexão muito aguda sôbre o fundamento e a cimentação do edifício eclesiástico (1Co 3.9-15). Paulo afirma em primeiro lugar (v. 1-8) que todos os ministros são iguais perante Deus ao qual pertence em exclusivamente o poder e a glória de fazer "crescer" a Igreja. A seguir claramente (v. 9-15) o seu próprio ministério (que tem sido, em Corinto, de colocar a base da Igreja mediante a pregação de Cristo) do ministério de seus sucessores (Apolo, etc.) (que, sôbre esta base inalienável (v. 10) edificarão

a Igreja). A intenção profunda de sua argumentação é de salvar a própria responsabilidade: Paulo fêz a sua parte, que cuidem os sucessores do que fica por fazer, que edifiquem sàbiamente sôbre a base do apóstolo (ver a mesma idéia em contextos diferentes: Rm 15.20; Ef 2.20; 1Tm 2.19). A nota teológica relevante aqui é que o fundamento da Igreja não é um homem, uma instituição ou associação, mas o próprio —> *"Jesus Cristo"*, "colocado" em Corinto mediante a pregação apostólica.

Os outros textos de Paulo referentes à edificação apostólica podem ser divididos em duas categorias: (A) Paulo define o seu ministério como pròpriamente de edificação (2Co 10.8; 13.10; 12.19). (B) Descreve em que condições se desenvolve êste ministério (1Co 3.15-17; Rm 15.20; Gl 2.18; Ef 2.19-22; 4.11-16). O texto de Efésios considera a edificação na perspectiva da —> *unidade* da Igreja: unidade entre os cristãos judeus e os cristãos gentios no interior do "edifício" único de Cristo; unidade de tôda a Igreja "crescendo" sob o mandato de um mesmo "cabeça", Cristo (Ef 4.11-16). Aqui, como acontecia amiúde no VT, as imagens da construção e do crescimento se compenetram e completam mùtuamente, dando lugar a expressões lògicamente incoerentes, porém, perfeitamente coesas para a intuição teológica: Jesus Cristo é declarado simultâneamente o fundamento da Igreja (por meio dos apóstolos e dos profetas), a autoridade (cabeça) da Igreja (causa de seu crescimento, atividade construtora), e a meta final (tôda a vida da Igreja cresce para Cristo).

Ademais, os fiéis também hão de "edificar" a Igreja, fôssem êles apóstolos como Paulo e os Doze, ou profetas, glossólalos, intérpretes-glossólalos, portadores de carismas (1Co 14.3-12) ou simples crentes vivificados pelo Espírito de amor. Pois o amor é que edifica (1Co 8.1) (—> *amor*). Muitas coisas não edificam (1Co 10.23); não qualquer conduta moral edifica, mas a conduta pacífica (Rm 14.19) possível a todos (Rm 15.2; 1Ts 5.11; 1Pe 2.5; Jd 20); também serve para edificar o ensino indiretamente apostólico (Cl 2.6-7). Por ser Cristo o construtor da Igreja, não estão menos comprometidos na emprêsa todos os membros da comunidade. Ademais o objeto da edificação não é apenas a Igreja como tal: o NT não conhece outra Igreja senão a realidade bem concreta dos homens e das mulheres de que ela é composta: êstes homens e estas mulheres devem ser edificados, "construídos" no edifício total. Nunca porém dá o NT à palavra *edificar* o sentido, preconizado pelo pietismo, de uma emoção religiosa tôda íntima e individual. Qual será pois a finalidade última da edificação? As epístolas contestam, ora, que é o futuro julgamento visitando e provando o edifício (1Co 3.13-14), ora que é a habitação de Deus na Igreja (Ef 2.22; 4.12-16), ou a proclamação do Evangelho a todo o mundo (1Pe 2.4-10). Êstes diversos textos têm em comum uma coisa: sublinham que a edificação da Igreja não tem sua finalidade em si mesma, mas serve uma presença divina e uma missão mundial ultrapassando a própria construção.

Finalmente, cumpre notar que a edificação da Igreja está ameaçada sem trégua, do exterior e muito mais do interior. Daí as exortações das epístolas para que todos cuidemos da construção comunitária ameaçada pelo individualismo religioso (1Co 14), pelo individualismo moral (1Co 8.1,10; 10.23; Rm 14.19; 15.2; 1Ts 5.11; Cl 2.6) e pelo individualismo doutrinal (Jd 20; 1Pe 2.4-5; Ef 4.11-16; Cl 2.6). Quem analisar êstes três grupos de textos, verá com surprêsa com quanta precisão de pensamento e com quanta autoridade pastoral atendiam os apóstolos à edificação das primeiras comunidades cristãs. (Sôbre tôda esta matéria, consultar P. BONNARD, Jésus-Christ édifiant son Église, le concept d'édification dans le NT, Neuchâtel et Paris, 1948).

P. BONNARD

ELEGER

VT

1. A noção de "eleição", "escolha", "vocação", "preferência", descansa sôbre o verbo *"bahar"* que, inicialmente, significa olhar ràpidamente como um animal acossado pelo caçador, e, por extensão, *examinar, apreciar* e *escolher*. Como acontece com outros verbos, *"bahar"* é usado em todos os casos nos quais usaríamos o verbo *escolher* ou *eleger* em nossa língua.

No domínio da vida corrente, escolhe-se um *objeto* (por ex. pedras, 1Sm 17.40; um caminho, Sl 25.12; um refúgio, Dt 23.16), uma *pessoa* (uma mulher, Gn 6.2; um chefe, Ex 18.25), uma *realidade moral* (o bem ou o mal, Is 7.15s; a vida ou a morte, Dt 30.19). Um derivado de *"bahar"* designa homens ou mulheres jovens e escolhidos, o escol ("bahour", Jz 20.16), os valentes. Normalmente, qualquer escolha pressupõe um exame, uma ponderação onde o elemento intelectual predomina sôbre o sentimento. A eleição decide-se depois de pesar os prós e os contras. Todavia uma escolha não se pode eximir totalmente de um sentimento de preferência ou de favor: escolhemos o que amamos com predileção; e, assim, passa o verbo "eleger" a significar também "amar" (Is 1.29; Jó 36.21).

2. Quase sempre, o VT relaciona *eleger* com a vida religiosa do homem ou do povo, dando-lhe, por sujeito ou por complemento, Deus. Às vêzes, usa-o a propósito da decisão do homem

respondendo a alguma exigência de Deus relativa à lei, à vontade divina, ao caminho da justiça (Sl 110.30,173; Pv 1.29). Nunca porém aparece o próprio Deus como sendo objeto da eleição humana, porquanto é Deus quem elege o seu povo e os seus fiéis. (Citemos, a título de exceção, a idéia de Deus objeto da eleição humana, em Js 24.15-22: "se vos parece mal servir ao Senhor, escolhei hoje a quem sirvais... vós mesmos escolhestes a Iavé para o servir". Aqui, o povo, pôsto na alternativa de servir a Deus ou aos ídolos, escolhe a Deus, devidamente prevenido por Josué contra uma preferência superficial e inconsiderada. Mas neste caso também, a escolha do povo é secundária: elege a Deus, porque Deus primeiro o preferiu e o libertou, levando-o com zelosa ternura, como aparece nos vers. 16-20).

3. Chegamos assim à noção central da *eleição* na antiga aliança: *Deus elegeu o povo de Israel* entre todos os povos, para fazer dêle *o seu povo.* Esta escolha divina manifesta-se especialmente em duas circunstâncias caríssimas à tradição de Israel: antes de existir o povo, foi escolhido já na pessoa de Abraão e de sua posteridade (Gn 12.1-3; 22.15-18; 26.4; Is 41.8; Ne 9.7); posteriormente, no momento do êxodo do Egito, foi novamente escolhido na pessoa e por intermédio de Moisés que Deus convocou para esta missão libertadora (Ex 3. 7-10; Dt 6.21-23; Sl 105.26). Esta eleição, a despeito de ser a certeza fundamental da fé israelita, carece de qualquer explicação racional. Porque preferiu Deus a Israel? Não cabe resposta alguma positiva: O Senhor tem a livre decisão. Encontramos porém um intento de resposta, em forma negativa: Deus escolheu a Israel, não porque fôsse um povo numeroso, pois Israel é o menor de todos (Dt 7.7), nem porque fôsse mais justo do que outros e merecesse tal privilégio; pelo contrário, Israel tem dura cerviz (Dt 9.4-6). Deus escolheu a Israel *porque o ama,* porque é fiel à aliança firmada com os antepassados (Dt 4.37; 7.8; 10.15). Israel é escolhido porque é amado de Deus (Dt 23.5).

A eleição corresponde, pois, ao —> *amor* de Deus por Israel. A explicação não satisfaz nossa razão. Deus acaso não podia preferir e amar qualquer outro povo? A explicação está além de tôda razão humana, na soberana liberdade de Deus. Deus obra como melhor lhe aprouver, não está ligado a ninguém nem a coisa alguma. Escolhe a Abel e deixa a Caim, elege Isaque e não Ismael, Jacó e não Esaú, porquanto é o Senhor soberano que tem o direito de obrar como quiser (Ml 1.2). Esta verdade é bem declarada na imagem do oleiro o qual faz o vaso ao seu entender e, se êle se estraga em sua mão, torna a fazer dêle outro vaso, sendo o senhor absoluto da argila que amassa sôbre rodas (Jr 18.2-6). Não significa isso que a eleição é arbitrária como os caprichos dos potentados; mas a preferência divina é dirigida sempre para a realização do plano prédeterminado: salvar o mundo. Não há eleição fechada em si, mas vocação para uma missão prevista e para um serviço. Israel tem sido eleito para uma determinada missão entre as nações. Tal vocação enriquece de privilégios indubitáveis (bênção divina, promessa, proteção, libertação, etc.), mas comporta responsabilidades pesadas e impossíveis de serem evitadas sem romper a aliança. Ademais, ela tem evidentemente os seus *limites,* tôda vez que a infidelidade acarreta repúdio. Haverá infidelidade quando o povo escolhido esquece a vocação recebida e também quando, enaltecendo-se orgulhosamente e gabando-se de sua eleição, despreza os demais povos, e imagina Deus na obrigação de protegê-lo em tôda circunstância (p.ex. imagina que Jerusalém nunca será vencida ou destruída por ser a cidade de Iavé). Contra êsses presunçosos desvios não deixarão de lutar os profetas. O povo considera os pagãos como rejeitados de Deus, mas acha impossível perder o seu privilégio de povo escolhido: os profetas, no entanto, não se cansam de proclamar que a eleição é subordinada à uma obediência e fidelidade incondicionais e que, sendo estas violadas, ver-se-á —> Israel rejeitado, e não os pagãos. "De tôdas as famílias da terra sòmente a vós outros vos escolhi, portanto eu vos punirei por tôdas as vossas iniquidades" (Am 3.2; Jr 7.16-34; 37.17-20; Ez 6 e 7; Sl 78.59-67, etc.). Os profetas mostram que o exílio na Babilônia é o maior castigo mandado por Deus contra seu povo infiel, enquanto os chefes de Israel gritam presumidamente: "Deus está no meio de nós! que mal nos sobrevirá?" (Mq 3.11; Jr 5.12; Ez 13). A justiça divina exige de seu povo que não se deixe cegar pela eleição até o ponto de olvidar sua missão (Am 4; 9.7s).

4. Entretanto os profetas, salvo raras exceções, nunca afirmam a total rejeição de Israel. Deus castiga e prova, mas permanece fiel à sua aliança e às promessas feitas não revogando a vocação de seu povo. Israel será castigado, porém sobreviverá um —> *resto,* um *remanescente* para realizar os desígnios do Senhor. Esta idéia de um *resto* é muito importante nas perspectivas da eleição, porquanto o resto é quem herderá a missão de Israel e os seus privilégios (Is 4.3; 10.22s; 37.31s; Sf 2.3; Mq 5.7-9). Ao regresso de Babilônia, os poucos sobreviventes que restauram a comunidade de Jerusalém consideram-se como êste resto anunciado pelos profetas. A idéia do resto de Israel se ramificará em duas direções opostas: no

judaísmo eclodirá a ilusão de um resto salvo por Deus e formando o grupo dos puros e fiéis · germe do orgulho farisaico, do particularismo estreito e do nacionalismo intransigente; por outro lado, nascerá também a convicção de um resto, divinamente preservado para a missão universal de levar a mensagem redentora a tôdas as nações: germe do universalimo missionário que inspirou algumas das mais belas páginas do VT (Is 40 a 55; Zc 8.20-23).

A conseqüência desta diferente concepção relativamente ao resto, traduzir-se-á na atitude do judaísmo em face dos pagãos: enquanto muitos proclamam a definitiva rejeição dos gentios, outros anunciam sua conversão ao verdadeiro Deus pela instrumentalidade de Israel, divino luzeiro de todos os povos.

5. Além desta eleição de um povo, o VT fala também da eleição de determinados *indivíduos* em particular. Os homens de Deus são escolhidos por Deus: Abraão (Ne 9.7), Moisés (Sl 105.26), Davi (Sl 78.70). Igualmente são objeto da divina eleição os sacerdotes (Dt 18.5; 2Cr 29.11). Os profetas, embora não explìcitamente designados com o nome de "escolhidos", são chamados por Deus, separados desde seu nascimento (Jr 1.5). De modo especial são considerados como os eleitos de Deus os reis de Israel (1Sm 10.24; 16.6-13 etc.). Também nestas eleições particulares aparece mais uma vez a idéia já notada, que a preferência divina não é arbitrária, porém totalmente livre, humanamente não racional e ordenada a uma missão ou serviço confiado à responsabilidade do vocacionado. Idéia essencial: em muitos contextos manifesta-se a divina eleição insòlitamente, designando povos ou indivíduos inteiramente alheios ao povo de Israel, para que sejam instrumentos do plano de Deus, a despeito de serem pagãos.

Para castigar Israel escolhe Deus o exército de Babilônia ao qual Jeremias anuncia o dever da obediência, por assim Deus mandar (Jr 27.32). Como executor dos desígnios de Iavé, Nabucodonosor, "servo de Iavé", cumpre a sua missão (Jr 25.9); e Faraó foi duríssimo para com os judeus, "para que fôsse Deus glorificado no exército, nos carros e nos cavalarianos de Faraó" (Ex 14.17s). Ciro será chamado "o ungido de Deus" e vocacionado para devolver a liberdade ao povo santo (Is 45.1; Ed 1.1-3). De todos êstes escolhidos, nenhum pertence ao povo de Deus, alguns são seus inimigos mortais; Deus, porém, chama-os para um serviço especial.

E assim estamos a examinar a noção de *decreto* de Deus para a conduta do mundo e da História. O segundo Isaías (cap 40-55) é quem mais nìtidamente expressa o conceito de Deus dirigindo os acontecimentos de acôrdo com sua vontade soberana. Iavé tem previsto os eventos e leva os homens de tal modo que se cumpra sua vontade divina (Is 41.21-29; 42.8s; 44.6-8, etc.). Daí surge uma concepção teológica da História que explicita todos os elementos subjacentes da revelação bíblica. (Exemplo clássico: *A cidade de Deus,* de Sto. Agostinho).

No entanto, a idéia de uma predestinação individual está quase ausente da Bíblia, não se achando outro texto digno de menção senão o Salmo 139.15-16.

F. MICHAELI.

NT

O conceito de "eleição" é expresso nos escritos neo-testamentários com o verbo *eleger* (19 textos), com o adjetivo *escolhido* ou eleito (23 textos) e com o substantivo *"eleição"* (7 textos). O examinador mesmo superficial não deixará de reconhecer nestes textos e no contexto um dos temas característicos da reflexão cristã primitiva.

1. Nos quatro evangelhos êste verbo descreve, antes de mais nada, a escolha dos apóstolos por Jesus (Exceto Lc 14.7 e 10.42, onde escolher é usado na acepção mais grega de: reservar para si: um assento no banquete, a "melhor parte" de Maria). Acêrca da eleição dos Doze, convém notar: a) que Lucas exclusivamente (6.3) lança mão do verbo "eleger" para êste relato (comparar Mc 3.13-19; Mt 10.1-4); b) que os evangelhos se coincidem ao descrever a eleição como um ato soberano e gratuito, sem nada de reconhecimento de mérito ou qualidades: a escolha tira os Doze da massa anônima dos discípulos sem outra justificativa a não ser a autoridade de Jesus; c) que a eleição não tem qualquer finalidade em si mesma, e sim um caráter patente de instrumentalidade: os discípulos são escolhidos para u'a missão que lhes é confiada logo de início (anunciar o reino, expulsar os demônios, curar os enfermos, Mt 10.1-4; Mc 3.13-19; exceto em Lucas (6. 12-16), o relato da eleição dos Doze sempre menciona anexa a sua "autorização" para o ministério apostólico, ou coincide com ela; d) em todos os relatos da eleição figura o nome de Judas com a menção expressa: "quem o traiu" ou equivalente. O quarto evangelho faz da traição de Judas o tema de uma reflexão mais desenvolvida: João, mais explìcitamente que os sinóticos, salienta que, quando Jesus chamar, Deus é quem chama, tirando os corolários seguintes: a eleição é feita através do Filho; sempre é histórica nada tendo de um decreto intemporal (Jo 6.65; 13.18); e, por outro lado, a eleição constitui uma vocação para a fé e para a obediência, portanto, longe de suprimir o compromisso humano, torna-o

possível e suscita-o (Jo 6.70; 15.16: "eu vos designei para que vades e deis fruto"). Acêrca de Judas, o quarto evangelho afirma que, por um lado, êle foi eleito por Jesus com perfeito conhecimento de causa (sua eleição não foi um êrro, um acidente, um ato inconsiderado de Jesus "para ver se dava certo"); por outro lado, que Judas não cria (6.64); o traidor começou sendo um duvidador e, por duvidador, um "demônio" (6.70). Sua revolta contra Jesus não impediu que se cumprisse aquilo para que foi escolhido, "para que se cumpra a Escritura" (13.18); no mesmo momento de desmascará-lo, Jesus lhe disse: "o que pretendes fazer, faze-o depressa" (13.27). Os textos não apontam tanto para a responsabilidade individual de Judas como para o fato, terrível para quem sabe entender, que, vista a gravidade do pecado, foi "preciso" que o demônio da traição devastasse até o grupo íntimo dos Doze.

O adjetivo "eleito", (ou escolhido) é aplicado por duas vêzes a Jesus, nos Evangelhos (Lc 9.35; 23.35). Êste qualificativo cristológico, embora nunca aplicado ao Messias na versão dos Setenta, era usado na apocalíptica dos judeus para designar o Libertador esperado. Lembra-nos que a mentalidade judaica não concebia vocação alguma, divina ou humana, que não tivesse seu fundamento ou explicação na autoridade soberana de Deus. Nos demais textos, o adjetivo eleito ou escolhido, aparece substantivado, na forma plural e sempre num contexto escatológico: os eleitos, os escolhidos (Mt 24.22-24; Mc 13.20-27; Lc 18.7) dos últimos dias terão de atravessar provas espantosas, só triunfando sôbre elas pela graça de Deus. O espírito de auto-justiça e de segurança orgulhosa, característica freqüente dos apocalipses judaicas tardias, encontra aqui um eco, aliás bem repurado; reconhecemos as mesmas expressões, mas vemos o homem a tremer ainda em face das provações e do juízo vindouros; o homem treme e, a despeito de tudo, espera no socorro "último de Deus". Mc 13 e Mt 24, além de precaverem os eleitos contra as seduções vindouras, prometem e anunciam o socorro: o Senhor "abreviará" os dias àqueles por causa dos escolhidos. Com respeito à famosa conclusão da parábola do festim: "muitos são chamados mas poucos escolhidos" (Mt 22.14) ela deve ser entendida como uma advertência de Jesus contra a ilusória segurança dos judeus (ou dos discípulos): não basta ter em mãos o convite messiânico, mas é preciso discernir e aceitá-lo quando a hora soar (nesta explicação, o vers. 14 constituiria a conclusão da parábola pròpriamente dita e que se estende do vers. 1 ao 10) ou, não basta aceitar o convite, mas é indispensável comparecer ao banquete despido de tôda justiça própria, vestido sòmente da misericórdia divina, figurada pela veste nupcial (nesta interpretação, o vers. 14 aponta apenas para os vers. 10-13, conforme parece insinuar Lucas 14.16-24). Também é possível que, aqui, como freqüentemente no VT, os adjetivos *chamados* e *escolhidos* tenham o mesmo significado, em cujo caso o vers. 14 seria simplesmente uma advertência paradoxal contra as pias ilusões: Não são tantos os eleitos como vós pensais!

2. A idéia de eleição tem um papel importante nos Atos e no terceiro evangelho, sendo nisso particularmente visível o parentesco entre ambas as narrativas: nelas aparece apenas o verbo eleger ou escolher, e nunca o adjetivo. Eleger, nos Atos, designa antes de mais nada a escolha feita pela Igreja de um *apóstolo* (1.24), de *diáconos* (6.5), *de delegados* (15.22,25). Com respeito a esta acepção, notemos *a*) que tais eleições eram apenas o reconhecimento da soberana eleição feita por Deus: "Tu, Senhor, revela-nos qual dêstes dois tens escolhido" (1.24). O papel da Igreja, embora real, reduz-se a *apresentar* dois homens (vers. 23) entre os quais decidirá a sorte (vers. 26); *b*) seguia-se a escolha de uma apresentação aos apóstolos; êstes impunham as —> *mãos* aos eleitos depois de orar (6.6). *c*) Foi feita também a eleição pelos apóstolos e presbíteros, "com tôda a Igreja", e também, conforme parece, dentro do círculo mais restrito dos apóstolos e dos presbíteros (15.22,25). Impressiona bastante a variedade das modalidades da eleição. Consta porém que os elementos principais foram sempre o parecer da Igreja tôda e a autoridade dos ministros particulares, apóstolos ou presbíteros. Opinava-se sem dúvida que, fôsse qual fôsse a modalidade usada, não deixaria de manifestar-se a vontade de Deus por meio dela (15.28). Atos 13.17 menciona a divina eleição dos patriarcas, "pais" de Israel, como tôda a seqüela importante das providências históricas tomadas por Deus para conservar Israel através de sua longa existência e preparar o advento de um "Salvador" suscitado divinamente *em* e *para* o povo escolhido. Consta dêste texto que, para os primeiros cristãos, a eleição de Israel tomava sua verdadeira significação exclusivamente na salvação trazida por Jesus Cristo. A exemplo dos evangelhos, At 15.7 salienta o caráter acentuado de mera instrumentalidade em qualquer eleição: Pedro foi escolhido para fazer o Evangelho ressoar aos ouvidos dos pagãos (as palavras "desde há muito", literalmente, "desde os primeiros dias", referem-se provàvelmente aos começos da Igreja de Jerusalém).

3. Nas epístolas, a idéia de eleições eclesiásticas desaparece quase por completo e aparece na sua plenitude a idéia da escolha divina revestida das características teológicas já vistas

nos evangelhos. A eleição divina, eis a única dignidade da Igreja: ela é que torna a Igreja instrumento da ação missionária no mundo. Estas duas concepções fundamentais formam o âmago de 1Co 1.27-31, texto prestigioso do qual salientaremos em particular: *a*) seu acento triunfal fazendo de Deus o exclusivo fundador da Igreja; *b*) sua lógica, vendo na eleição uma verdadeira criação e não reconhecendo nela qualquer assunção de valôres humanos (vers. 28); *c*) sua afirmação de a "escolha por Deus das coisas fracas" obedecer a uma finalidade intencional: ninguém portanto se glorifique ante Deus (29-31); *d*) sua origem: a reflexão paulina sôbre a fraqueza escolhida por Deus não se arraiga em visões filosóficas nem em prurido de paradoxos, mas na profunda meditação da —> *cruz* de Jesus Cristo (vers. 17ss). Convém comparar êste texto com Atos 9.15: "o vaso de eleição", e, ainda mais, Tiago 2.5: os pobres escolhidos e colmados pela fé.

Bem diferente é o propósito de Paulo em Ef 1.4ss, único texto onde vemos explicitamente a eleição mergulhando suas raízes até no âmago da eternidade "antes da fundação do mundo"; sem porém perder o seu caráter histórico baseado em Jesus Cristo, "nos escolheu nêle". (Ver 1Pe 1.2). Aqui a eleição não mais tem por finalidade a evangelização do mundo, mas a santificação dos fiéis e "o louvor da glória da graça divina". Paulo usa parcamente o adjetivo *eleito* ou escolhido, mas quando o faz, designa com êle os membros da comunidade, os —> *santos* (Rm 8.33; Cl 3.12; Rm 16.13 aplica *eleito*, no singular, a Rufo; ver também 2Jo 1.13). Paulo, evidentemente impressionou-se muito mais com o advento histórico da eleição de Deus *em Cristo*, que com o fato de existirem homens escolhidos e outros deixados. Cumpre notar, de fato, que a idéia mesma de reprovação oposta à de eleição, nunca parece no NT: mesmo em Rm 9.13 ("amei a Jacó, porém me aborreci de Esaú") citação de Ml 1.2s, o contexto evidencia que se pretende revelar a graça misericordiosa de Deus, e não um decreto de morte contra Esaú; aliás o verbo "aborrecer-se" não implica aqui a idéia de eterna reprovação.

Nas epístolas pastorais, a eleição conduz à fé (Tt 1.1), deixando sem resposta a questão da salvação definitiva dos "escolhidos", por cuja causa tudo suporta o autor de 2Tm 2.10. Os anjos, na afirmação de 1Tm 5.21, são os eleitos de Deus. Sem muita dificuldade percebe o leitor que há, na base da reflexão paulina sôbre os destinos de Israel, a convicção da eleição gratuita agindo concretamente na História, acompanhando o povo por ela criado, preservando um —> *resto* dêste povo e conduzindo-o finalmente a Jesus Cristo (Rm 9.11; 11.5,7,28).

4. Por menos explícitas, não deixam de ser bem características as epistolas de Pedro e de João. Os *eleitos* são os membros da Igreja (1Pe 1.1), expressão que verossimilmente se tornou corrente neste sentido (Ap 17.14). Sôbre Cristo, a pedra *eleita*, ergue-se o nôvo —> *edifício*, a Igreja (1Pe 2.4-6; comparar Is 28.16), chamada também a *raça eleita* (1Pe 2.9), em reminiscência do VT. Consta pois que nestes textos a eleição conserva também um caráter cristocêntrico: a Igreja é eleita apenas em virtude de sua relação com o Eleito, Jesus Cristo. O conceito da eleição é formulado por Pedro (1Pe 1.1-2) dentro de um contexto doutrinal trinitário: os cristãos são escolhidos conforme a presciência do Pai, santificados no Espírito, para obedecer a Jesus Cristo. Com efeito, a eleição é absolutamente impensável, se não fôr confirmada pela santificação e pela obediência (2Pe 1.10); Pedro exorta pois os crentes a *confirmarem* sua vocação e eleição, expressão paradoxal, mas absolutamente consoante à doutrina geral do NT.

5. Para resumir notaremos que, de conformidade com o NT, a eleição divina caracteriza-se principalmente *a*) por ser soberana e gratuita, *b*) realizar-se na História, *em* Jesus Cristo, *c*) por convocar ao homem para a decisão da fé e da obediência, *d*) por reservar sempre o último juízo de Deus sôbre o crente, *e*) por possuir um caráter comunitário bem acentuado e, *f*) por ser claramente "instrumental": Deus elege Jesus, os apóstolos, a Igreja, para confiar-lhes u'a missão no mundo.

6. Finalmente observamos que no NT o têrmo e a idéia de "eleição" são acompanhados, completados e determinados por uma plêiade de verbos e substantivos gravitando em tôrno da idéia de *predestinação* e merecedores de uma investigação particular. Todavia, bem analisados, êles nada acrescentam ao conceito essencial e básico de eleição, antes dependem dêste e revestem os mesmos caracteres teológicos que êle. Anotemos em particular os verbos *conhecer de antemão* (Rm 8.29; 11.2; 1Pe 1.20; 2Pe 3.17) e seu correspondente substantivo *presciência* (At 2.23; 1Pe 1.2), *predestinar* (At 4.28; Rm 8.29-30; 1Co 2.7; Ef 1.5,11); *estabelecer de antemão ou preestabelecer* (Rm 1.13; 3.25; Ef 1.9) e seu correspondente substantivo *propósito* ou *predestinação* (Mt 12.4; Mc 2.26; Lc 6.4; Hb 9.2; 3.11; 2Tm 1.9; 3.10). Todos êstes têrmos têm isso de comum: são formados com o prefixo grego porque significa *antes, pré,* em sentido estritamente temporal (Exceto quiçá na expressão *pães de proposição*, Mc 2.26 par). Ademais todos êles insistem no fato de que a salvação, feita em Jesus Cristo e

revelada ao mundo por meio da pregação, foi preparada por Deus desde a profundeza dos tempos.

P. BONNARD

ENFERMIDADE

Enfermidade e cura nunca aparecem tratados na Bíblia do ponto de vista médico ou científico, mas sempre do ponto de vista religioso, quer dizer, considerando a relação particular que elas criam ou manifestam entre o doente e Deus. Não interessa a natureza da doença, sua evolução ou seu tratamento, mas o fato mesmo, porquanto significa os destinos e a condição humana dentro da perspectiva geral da História da salvação. Os têrmos usados para qualificar as diversas enfermidades são amiúde vagos, não permitindo uma classificação; quando a Bíblia alude a febres, dermatoses, hemorragias, mal-estares diversos ou irregularidades mentais, perturbações nervosas atribuídas a possessões diabólicas, bem como quando fala vagamente de "males", "aflições", "fraqueza" ou "debilidade", "langores" e "sofrimentos", sempre tem em mente o estado normal e ordinário da humanidade caída: a queda abriu a porta à dor e à pena física (Gn 3.16-19) e à morte. (—> *Morte*). Doenças, enfermidades, acidentes corporais são portanto a condição ordinária do homem pecador; na sua forma aguda, constituem as marcas características, diretas ou indiretas do —> *pecador,* da maldição ou castigo, seu fruto. Contudo a relação direta enfermidade-castigo é mencionada apenas excepcionalmente (Nm 12.10; 2Cr 21.11-19; At 12 20-23). Jesus recusa discutir o problema da responsabilidade pessoal do cego de nascença (Jo 9). Ainda quando atinge um indivíduo. um grupo, uma categoria de homens, ou um povo. a doença manifesta a sorte comum do homem pecador perante Deus. Deve-se notar também que, ainda que atribuída às maquinações satânicas (Jó 1.5-6 —> *Satã*), a enfermidade não deixa de ser relacionada com alguma intenção ou vontade divina, quer escondida, quer claramente indicada (Lc 13.16). Aparece isto nìtidamente no quadro da aliança mosaica: Israel é um povo poupado, salvo, curado (Ex 15.26). Como tal, é chamado a viver debaixo do julgamento e da graça de Deus; caso permanecer fiel à —> *aliança,* ver-se-á abençoado, próspero, livre de doenças e flagelos: se viola a aliança, verá chover sôbre si "todos os males que caíram sôbre o Egito" (Ex 23.25; Dt 7.15; 28.16.22; Lv 26.16). Saúde, prosperidade, fecundidade bem como doença, miséria e esterilidade são, nas mãos de Deus, sinais de bênção e de maldição, pois o Eterno "faz viver e morrer" e "da sua mão recebemos o bem e o mal" (1Sm 2. 6-7; Jó 2.10; Is 45.6-7; Lm 3.37-39). Esta é a razão da relação, estabelecida não simplìstamente mas com profunda seriedade, entre —> *santidade* e *saúde,* e —> *sabedoria* e *saúde*: não entranhando isso que o mais sábio ou o mais virtuoso seja o mais são, mas que o povo santo (—> *reservado,* santificado) e abençoado, guardado, curado e que o conhecimento e a prática da Sabedoria de Deus gera a vida (Pv 3.8; 4.22). Idêntica noção de santidade inspira a legislação mosaica sôbre a lepra (Lv 13 e 14). Esta legislação faz parte das "leis de santidade" baseadas sôbre o puro e o impuro. Ao sacrificador compete pronunciar, por decreto ou julgamento, a exclusão ou a reintegração do leproso ao seio da comunidade santa, pois nada impuro pertence ao povo "consagrado ao Senhor". Igualmente e por idênticas razões, "os homens em que houver defeito ou mutilação serão excluídos do ministério sacerdotal" (Lv 21.16-23) As mesmas noções de julgamento e de graça reaparecem no caso da enfermidade e da cura de Ezequias (Is 28 e 39). Em virtude do julgamento de Deus, Ezequias adoece duma enfermidade *mortal.* Ezequias se humilha e implora perdão. Sua cura é concedida em sinal da graça que Deus lhe concede como *ao rei do seu povo,* sinal portanto da aliança de misericórdia e de justiça: "Livrar-te-ei a ti e a esta cidade". Posteriormente, Ezequias, por não ter compreendido o significado do *prazo* de graça que Deus lhe tinha concedido, receberá o castigo (Is 39.1-8). Êste episódio salienta o caráter pedagógico da enfermidade (2Cr 32.24-31): visto que lembra ao homem que sua vida está nas mãos de Deus, a enfermidade prova sua fé.

2. Se a enfermidade é sinal de condenação e de maldição, a *cura* aparece como sinal de graça e de bênção. A vontade de Deus não é que o pecador morra, mas que se converta e viva (Ez 18.23). Portanto, a doença e a própria morte desaparecerão. Pois estas realidades, características dum estado de pecado, serão vencidas juntamente com o pecado. As promessas messiânicas atestam que a vinda do "Rei de justiça" será acompanhada pela liberação dos cativos e pela cura dos enfermos (Is 42.1-2; 61.1-2); o "Sol de justiça traz a saúde nos seus raios" (Ml 4.2). Naqueles tempos "nenhum morador de Jerusalém dirá: estou doente" (Is 33.24) A salvação prometida como uma obra de justiça não se realizará "pela morte do pecador", mas pela morte do Justo. O Messias curará pecadores e enfermos, carregando sôbre si tôdas as dores (Is 53.4-5). Êle será ferido, moído e humilhado, em substituição do réu. A cura aparece pois como o sinal da Redenção conferida gratuitamente; ela marcha paralelamente com o —> *perdão.* (Sl 103.2-3).

O ministério terrestre de Jesus constitui o cumprimento do prometido: em tôrno de Jesus congregam-se os doentes, salientando-se assim o significado profundo de sua vida (Mt 9. 12-13). Êle cura para a crescentar à autoridade de sua palavra o sinal visível de seu *poder*. Mas também para certificar que é realmente aquêle que havia de vir (Mt 11.4-5) e que realmente veio cumprir a promessa de Isaías 53.4-5 (Mt 8.17). As curas dos —> *demoníacos* revestem um sentido profético: ilustram a vitória de Deus "pelo seu Espírito" sôbre os espíritos e seu domínio sôbre a criação antes sujeita a Satã. Igualmente as curas de leprosos anunciam o fim da separação entre puro e impuro: Jesus toca os leprosos, êles não mais são excluídos mas reintegrados na aliança da graça. O mesmo fato de estarem relacionados os milagres de Jesus com a pregação da boa nova do reino, tira-lhes todo caráter de publicidade. As curas não visam instaurar de maneira gloriosa uma era de felicidade nesta terra, mas erigir sinais da presença do Filho do Homem e, portanto, da proximidade do reino. "O poder do Senhor estava com êle para curar" (Lc 5.17). Finalmente sucede que é o Senhor quem será rejeitado e crucificado. Precisamente porque o sinal decisivo não é a cura de enfermidade, senão o sinal do profeta Jonas (Mt 12.38-40), isto é, a cruz e a ressurreição. Jesus cura, mas fá-lo "carregando a enfermidade", recusando "curar-se a si mesmo" (Lc 4.23), tornando-se o enfêrmo (Mt 25.36). Não se deve esquecer o laço estreito entre a cura da enfermidade e a redenção mediante o sacrifício expiatório da cruz: êste laço permite comprender o alcance da cura e o sentido da enfermidade na Igreja e na vida cristã. Os apóstolos recebem de Jesus a missão de anunciar o evangelho e o poder de curar "pela —> *imposição das mãos*" (Mc 16.18), "em nome de Jesus" (At 3.6). Pode-se concluir que o ministério da Igreja sucede pura e simplesmente ao de Jesus? Seríamos tentado a afirmá-lo, se nos baseássemos sòmente no testemunho de Atos (4.30; 5.16, etc.). Todavia, seria errado afirmar que Pentecoste inaugura uma espécie de reino do Espírito Santo caracterizado por dons taumatúrgicos patentes, como a cura milagrosa dos enfermos. Embora a cura dos enfermos, ligada ao ministério de intercessão, seja prometida e concedida à Igreja (—> *Ministério*), embora nenhuma restrição deva ser feita às promessas do NT relativas à oração e à ousadia da fé (Mt 17.19-21; 21.22, Tg 5.14-15), nem por isso a enfermidade e sua seqüela de sofrimentos revestem o caráter puramente negativo de um mal que se deva suprimir. O próprio ministério de Jesus, identificando-se à humanidade de enfêrma e decaída, expressa claramente que a enfermidade encerra para a Igreja um magnífico caráter positivo: pois ela é, na vida do cristão, a marca humana e a condição que Cristo quis revestir para ser "Deus conosco". Assim, presentemente, a cura e também a enfermidade podem ser os sinais da graça e da misericórdia.

H. ROUX

ENVIAR

1. No Velho e Nôvo Testamento lemos que certas pessoas ou reis enviam mensagem a outras pessoas ou reis, seja participando-lhes decisões seja comunicando-lhes informações. A pessoa do enviado desaparece atrás do enviante. Esta forma de missão é de grande importância tôda vez que possibilita o encontro entre duas pessoas afastadas uma da outra. Fidelidade, obediência e sujeição são as condições do bom enviado, do mensageiro de confiança. A Bíblia não menciona nenhuma missão que fôr exclusivamente religiosa; eis porque o têrmo "enviar", usado com referência a Deus, tem a particularidade de acentuar menos o aspecto religioso da missão confiada do que a total e inteira disponibilidade do mensageiro para o serviço de Deus (Jo 13.16).

A acolhida feita ao enviado revela as disposições pessoais do destinatário para com o enviante. "Enviei-vos todos os meus servos, os profetas, mas não *me* destes ouvidos" (Jr 7.25). Não receber o mensageiro equivale a recusar aquêle que envia. "Quem me recebe, recebe aquêle que me enviou" (Mt 10.40). A qualidade dêste "missionário" reside na sua missão; tôda a sua autoridade se baseia no envio inicial de seu amo; não havendo envio, não há missão.

No quarto evangelho, tôdas as coisas que faz ou diz Jesus e tudo que é, está relacionado com Deus, "ao Pai que me enviou". *"A obra de Deus é esta, que creiais naquele que me salvou"* (6. 29). Jesus é o único que conhece a Deus e tem poder de o revelar, porquanto foi enviado por Deus (7.29). Logo, quem amar a Deus, ama também a Jesus (8.42). Impossível separar o enviado daquele que envia. Jesus foi comissionado para salvar o mundo (3.17), por sua vez êle, para difundir a salvação, envia seus discípulos (20.21).

No entanto, a união entre o Pai e Jesus é de ordem absolutamente diferente da que havia entre Deus e os seus profetas, porquanto Deus está presente na pessoa de Jesus. Esta é a realidade mais evidente em muitas afirmações e orações de Jesus: "A vida eterna é que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo a quem enviaste" (17.3). O envio de Jesus é absolutamente único, sem paralelo. Jesus é a Palavra de Deus, a Autoridade de Deus, a Vontade de Deus; não apenas mero portador, mas expressão destas realidades. Em Jesus a pessoa do enviado não desaparece por detrás do enviante, mas funde-se com êle.

O autor da Epístola aos Hebreus usa uma expressão que lhe é própria: Jesus é o "apóstolo", o enviado; e logo, comparando Jesus com outro enviado ilustre, Moisés, insiste na diferença abismal entre ambos: Moisés era o servo, Jesus é o Filho de Deus (3.2).

Jesus, único plena e totalmente apóstolo de Deus, tomará iniciativas reveladoras de sua onipotência: "Eu vos enviarei o Consolador da parte do Pai" (Jo 15.26), credenciando assim a sua autoridade divina.

Jesus o enviado por excelência envia por sua vez os seus discípulos: "como cordeiros em meio de lobos, sem dinheiro, sem abastecimentos, sem calçados, sem mudas de ropa, êstes vão dois a dois proclamar o reino de Deus. As narrativas não deixam de contar os fracassos dos mensageiros esquecidos do sentido de sua missão (Mc 9.14-29), os corretivos que Jesus introduz na sua maneira de ver errada: "Não vos alegreis porque os espíritos se vos submetem, mas alegrai-vos porque os vossos nomes estão escritos nos céus" (Lc 10.20): quer dizer, não olvideis que o vosso poder vos é dado por Deus (1Co 1.1 etc).

As Igrejas também têm os seus enviados (At 13.2; 2Co 8.23). Sua missão, embora temporária e limitada, possui grande importância, pois o apóstolo os chama de "a glória de Cristo".

2. De tudo quanto antecede, consta que nunca é questão no NT de uma Igreja a de suas missões. *A Igreja é missionária,* enviada, e composta de homens cônscios de ser, cada um a seus modo, os enviados de Cristo. Irradia espontâneamente em tôrno de si e espalha sua luz. Recebe de graça e de graça dá (Mt 10.8). O Evangelho não é para ser guardado mas para ser transmitido e a Igreja não possui uma existência autônoma nem vive para si própria, mas sua razão de ser é transmitir. Envia-a Deus e ela anuncia o reino de Deus. Tampouco absorve em benefício próprio as fôrças dos mensageiros de Deus, mas envia-os por sua vez pelo vasto mundo (At 13.2). Eis porque o NT não conhece o problema da Igreja e da missão, pois conhece apenas uma Igreja essencialmente missionária: a qual, após acolher a Cristo, enviado de Deus, procura que todos os demais também o acolham (Rm 15.7) e neste intuito envia seus servos a anunciarem o evangelho aos povos.

3. Entretanto não devemos esquecer o profundo significado dos envios sucessivos (profetas, Filho, Espírito Santo, apóstolos) mediante os quais Deus interpela cada indivíduo e cada povo da terra: o propósito de todos êstes envios é *reunir, em nome de Deus, o povo de Israel, a Igreja.* Os que recebem os mensageiros, recebem ao Senhor e entram a formar parte do povo de Deus. Deus, em suma, envia seus servos para congregar os homens destinados a formar o seu Israel, ou seja a sua Igreja.

A imagem de congregação ou de ajuntamento foi freqüentemente usada para descrever o fim do exílio e a reconstituição na Palestina do povo de Israel. Progressivamente porém estendeu-se e designou uma nova esperança de ordem diferente, a esperança do reino de Deus por fim instaurado e ajuntando todos os homens dos últimos tempos, ou para os julgar (Sf 3.8; Jl 3.2), ou para os tornar participantes da salvação (Is 56.7s).

O apóstolo de Deus em pessoa, Jesus, é quem ajuntará. Ajuntou já, quando enviado à terra por primeira vez fêz a nossa salvação; ajuntará porém com plena perfeição nos dias de sua segunda vinda (Mt 25.32: "serão reunidas tôdas as nações"; e Mt 22.10: os servos reúnem a quantos encontram e introduzem-nos à sala das bodas). Também êste derradeiro ajuntamento responderá a uma dupla finalidade: manifestar os crentes autênticos e aposentá-los na glória do reino (Mt 25.34; 13.30: "recolhei o trigo no meu celeiro"); eliminar os demais (Mt 25.41; 13.30: o joio será queimado). Oferece-se a todos os homens a alternativa de serem trigo ou joio no último dia. Esta advertência misericordiosa deve nos levar ao arrependimento na hora presente, para evitarmos o castigo na hora do supremo ajuntamento. Mais uma vez encontramos pois o aspecto feliz e positivo do envio de Jesus: salvar os pecadores para dêles fazer um povo resgatado.

Esta é a razão porque, entre o advento e a vinda final de Jesus, entre o ajuntamento parcial feito por Jesus na Palestina e o ajuntamento final por vir, coloca-se o envio e o ajuntamento da Igreja, povo de Deus, pecador e resgatado.

Resumamos dizendo que o envio e o ajuntamento são os dois polos da mesma relação, os dois aspectos da mesma ação: levar a salvação aos homens.

M. CARREZ

ESCÂNDALO

1. No *VT,* esta palavra significa armadilha ou obstáculo causando a queda ou a morte (sentido próprio, Lv 19.14; Am 3.5, nossa versão usa várias expressões como tropêço, pois escândalo não guardou entre nós êste sentido primordial). Passou a significar figurativamente qualquer meio de perdição (Js 23.13); 1Sm 18.21; Sl 106.36), especialmente na linguagem realista dos profetas que, aludindo à intervenção justiceira de Deus (Is 8.14), nos representam a êste colocando um tropêço, uma

armadilha no caminho dos que violam sua aliança para que, perecendo êles, fracassem suas emprêsas.

2. No *NT*, Jesus Cristo é Chamado "escândalo", de conformidade com a profecia de Simeão (Lc 2.34). Com efeito, longe de satisfazer os desejos judeus e universais de redenção nacional e mundial (embora só êle os satisfaça na realidade profunda), Jesus penetra no mundo dos homens como uma graça que lhes parece inaceitável, suscitando destarte entre êles uma divisão profunda, dolorosa e encarnecida. Sua vinda revela-se como um julgamento divino sôbre os pensamentos dos homens. Seu ministério da palavra e dos atos de poder, acolhido por muitos como a liberação messiânica, choca contra a reprovação dos outros que vêem lá apenas blasfêmias insofríveis e dedicam-lhe uma indignação sagrada (Mt 13.57; 15.12; 17.27). Jesus bem sabe que qualquer um de seus ouvintes que não lhe der sua fé plena, corre o risco de afastar-se da salvação, animado de ira aparentemente religiosa e meritória; repetidas vêzes previne-os contra êsse perigo (Mt 11.6; 21.44; Jo 6.61; 16.1-3). Sua pretensão messiânica, no mesmo momento em que se realiza mais autênticamente com a rejeição de Israel e das nações, e com o reconhecimento triunfal de Deus, único presente no abandono universal, — encontrará a reprovação e provocará a dispersão de seus próprios discípulos (Mt 16.23; 26.31) e seguidores mais entusiastas. Ninguém chegará ao Messias Jesus sem antes tropeçar e mortificar-se com quanto há na sua aparição de desprezível e contingente (Mt 16.25. —> *Cruz*).

O escândalo — Jesus Cristo —, além de ter sido o efeito histórico da luta entre duas concepções opostas do messianismo no seio de Israel (e o próprio VT), persiste através da pregação do Evangelho por todo o mundo: como seria evitável o escândalo num mundo que só de si próprio e dos próprios êxitos sabe gloriar-se? A cruz é para os judeus tropêço fatal à sua salvação, e para os não judeus "loucura" (1Co 1.23); a mesma Igreja ver-se-á tentada constantemente a "desvirtuar" (1Co 1.17) a cruz, a silenciar o obstáculo-histórico-Jesus, a abandonar a fé em benefício da moral ("as obras"); eis porque os apóstolos vêem-se constrangidos renovadamente a lembrar, nas suas epístolas, a realidade do Cristo que excede os pensamentos humanos e só é acessível à obediência da fé (Rm 9.33; 16.17; Gl 5.11; 1Pe 2.8, textos que citam Is 28.16 e Sl 118.22). O apóstolo São Paulo frisa mesmo o lugar relativo mas necessário, do "escândalo" dentro no conjunto do plano da divina salvação (Rm 11.9; cf Sl 69.23).

3. Com "escândalo" designa-se também o pecado, armadilha natural que faz tropeçar o homem incrédulo, bem como as causas exteriores de tal pecado. Neste sentido se referem Mt 5.29ss; 13.41; 18.7ss; 1Jo 2.10. (Também 1Co 8.13 e Rm 14.13, onde "os fortes" na fé são convidados a não induzirem os "fracos" em tentação).

C. BIBER

ESCRAVO

1. O número dos escravos parece ter sido menor em Israel do que nos outros povos da antiguidade (Ne 7.67 acusa uma sexta parte da povoação). Provinham na sua maioria de terras estrangeiras, comprados a dinheiro ou presos de guerra (Gn 17.12; Nm 31.11). O seu estatuto diferia do estatuto dos israelitas caídos em escravidão apenas num ponto: sòmente a morte punha fim à sua escravatura, pois a libertação, sempre rara, teòricamente possível, não era obrigatória em nenhum caso.

No entanto, a condição do israelita caído em escravidão por causa de roubo, de dívidas ou voluntàriamente para fugir da indigência (Ex 21.7ss; 21.2; Am 2.6; 8.6) era teòricamente mais suave. A sua sorte melhorou progressivamente, notando-se na legislação post-exílica a tendência a abolir a escravidão. As leis mais antigas estipulavam que fôsse libertado o homem seis anos depois de perdida sua liberdade (Ex 21.2), medida que se tornou logo extensiva à mulher (Dt 15.12). Como estas disposições legais se revelassem insuficientes, os legisladores post-exílicos instituiram o ano sabático, incidente cada 49 anos (Lv 25.8-12), que trazia a liberdade a todos os escravos israelitas, fôsse qual fôsse a data de sua escravização.

"Escravo" designa amiúde o servo de algum particular, ou o doméstico do rei (1Rs 9.27); eventualmente um servidor ou um doméstico declara-se o escravo de fulano, maneira cortês de manifestar a sujeição e devoção ao soberano ou amo (Gn 20.8).

Por uma extensão de sentido, fàcilmente inteligível, —> *"servir"* traduzirá igualmente a submissão do crente ao Senhor (p. ex. "Davi, o meu servidor" Is 37.35). A escravidão de Israel no Egito, assim encarada, era duas vêzes escravatura, porquanto acarretava também a privação da liberdade, a impossibilidade de "servir" a Deus. Eis porque o Egito aparece na Escritura por antonomásia como a terra, da servidão (Ex 1.13; 2.23; etc.).

Antes de passar a examinar a posição de Jesus e da Igreja primitiva com respeito a escravidão, observemos que a literatura do NT distingue várias formas de "servir" designadas

por têrmos diferentes: *escravidão* ou *servidão* implica na privação total da livre disposição de si em virtude da absoluta sujeição ao amo (Mt 6.24: "ninguém pode servir a dois amos") Servir no sentido religioso significa simultâneamente *honrar, trabalhar por* e *devotar-se a* (Rm 1.9; Fp 3.3; Lc 2.37). *Serviço oficial*, civil ou religioso, haverá cada vez que o servidor é funcionário ou ministro do rei ou de Deus (Rm 13.6; 15.16). Há finalmente um serviço pessoal e voluntário (com ou sem retribuição: Mt 8.15; 20.28; Rm 15.25).

Embora não indiferente à situação social dos escravos (as parábolas aludem à cruel arbitrariedade dos amos), Jesus não aparece como o libertador de determinado tipo humano em particular ou de alguma classe social. Em tudo. Jesus proclama a vontade do Pai. Veio para servir e entregar a vida por muitos (Mt 20.28). A missão do Filho do homem é esta: libertar e salvar todo homem sem distinção de condições, tempos ou raças. Jesus toma a iniciativa de dar ao serviço uma dignidade relevante: "Quem quiser tornar-se grande entre vós, seja vosso servidor". Assim veio o Filho do Homem, não para ser servido mas para servir (Mt 20.25-28; 23.8; Lc 22.24-30). O escravo deixa pois de ser uma criatura inferior, intermediária entre o bruto e o homem, mas é homem, alma, digno da salvação divina com o mesmo direito que seu amo. Ambos mergulham na mesma perdição, ambos também podem e devem ser salvos.

As comunidades primitivas tinham diante de si problemas delicadíssimos: escravos tornavam-se cristãos enquanto seus amos permaneciam pagãos. Qual seria a atitude dos convertidos? Paulo eleva a questão à alturas superiores: "Cristo morreu por todos, para que os que vivem não vivam mais para si mesmos, mas para aquêle que por êles morreu e ressuscitou (2Co 5.15). A meta da vida é, doravante, a comunhão com Cristo (Rm 10.10-13). A libertação da escravidão não passa de ser um problema secundário. "O que foi chamado no Senhor, sendo escravo, é um liberto do Senhor, mas também, o que foi chamado sendo livre, é um escravo de Cristo... cada um permaneça no estado em que foi chamado" (1Co 7.17-24). Que o amo lembre o Amo celestial, e tenha o escravo postos os olhos no exemplo de Cristo, o verdadeiro escravo e —> *servo* (Fp 2.5-11). Esta não é absolutamente indiferença social: os escravos não menos que seus amos hão de viver em Cristo (Cl 3.22 até 4.1; Ef 6.5-9); a solução está em traduzirmos na vida social o amor do Pai (único e verdadeiro Amo) para o Filho (único e verdadeiro servo) e o amor do Filho para o Pai. Paulo abstém-se de dar preceitos, mas não se priva de exortar. Êle não é um revolucionário no sentido moderno da palavra, e nem tampouco um conservador. Acha que é necessário valorizarmos, em nossa vida diária, o fato incomensurável de todos os homens, quer escravos ou amos, formarem unidos em Cristo um só corpo com Cristo: esta realidade possui dinamismo ilimitados, ultrapassando tôda e qualquer reinvidicação humana; portanto não deixará de trazer a resposta. Paulo, sem negligenciar o problema, coloca-o no seu contexto verdadeiro: as reivindicações imediatas pertencem ao mundo das coisas passageiras (1Co 7.31).

A primeira epístola de Pedro denota idêntica posição.

Ler-se-á com proveito Théo Preiss, *Vie em Christ et éthique sociale* dans l'épitre à Philémon, em *La vie em Christ,* Neuchâtel et Paris, 1951, pp. 65-73).

M. CARREZ

ESCRITURA

O verbo "escrever' 'e o substantivo "escritura" encontram-se com freqüência no NT. Jesus, literalmente, escreve na terra com o dedo (Jo 8.6-8). Fala-se-nos de cartas escritas (literalmente: gravadas), de escrever e de mandar epístolas, documentos ou depoimentos (Lc 1.63: Rm 16.22; e 2Ts 3.17; Jo 20.30s; Ap 1.11,19 etc.), disposições ou mandatos por escrito (Mc 10.4s; Lc 20.28 etc. Ver, en sentido derivado, Gl 3.1).

Expressões como "o que está escrito", "tudo que está escrito" (subentendido: nas leis ou recopilações de preceitos) eram de uso constante no mundo antigo. Nos textos neo-testamentários elas dizem respeito sempre ao VT. Lucas, em particular, serve-se delas para afirmar que *todo* o Antigo Testamento (literalmente: tudo quanto está escrito) dá testemunho de Jesus Cristo (Lc 18.31; 21.22; 24.44 etc.). O uso que Paulo faz do têrmo "A escritura" denota idêntica preocupação por sublinhar a unanimidade do testemunho dado pelo VT a Cristo Jesus (Gl 3.8; 3.22; Rm 11.32), aparecendo, nestes dois últimos textos, a Escritura personificada. Personificação que não significa que Paulo aceite certas especulações judaico-helênicas fazendo do VT uma "hipótese" semelhante à "Sabedoria" do baixo judaísmo. Paulo fala da Escritura como de uma pessoa, porque, atrás dela, dominando-a e dando-lhe o seu significado e autoridade, vê "ao Senhor", "ao Espírito de Deus". Na realidade, como consta da comparação entre Gl 3.22 e Rm 11.32, pela Escritura é que Deus encerrou tudo sob o pecado, para, em breve, conceder graça a todos (—> *Lei*).

No entanto, raros são os textos onde "a Escritura" designa um trecho determinado do VT (Mc 12.10; Lc 4.21; Jo 19.37; At 1.16; 8.32; e também quiçá: Mc 15.28; Jo 7.38; 13.18;

19.24,36). Fato, aliás, bastante significativo: o cristianismo primitivo não tinha especial preocupação por assinalar correspondências particulares entre tal ou qual texto vetero-testamentário e a História de Jesus, mas, em compensação relevava a correspondência básica e universal entre o VT e os acontecimentos da nova aliança. Importa, pois, que analisemos com predileção os caracteres desta correspondência geral, tomando-se em conta a maneira e a forma próprias da época.

1. Jesus e os primeiros cristãos compartiam as idéias de seus contemporâneos judeus, para os quais o VT constituia a autoridade única em matéria de doutrina e vida religiosas. Quem não tomasse em conta êste fato, nada comprenderia na realidade neo-testamentária. O cânon do VT, em tempos de Jesus, ainda não estava totalmente fixado, porém, as hesitações relativas aos Livros de Daniel, de Ezequiel e dos Cantares, não acarretavam conseqüencias algumas. A divisão (Lc 24.44) em Lei, Profetas e Salmos, era muito corrente, não se fazendo diferença entre os diversos Livros da coleção, porquanto todos gozavam da mesma autoridade indiscutida. As divergências sérias ocorriam no campo da interpretação. A autoridade do VT tinha encontrado já os seus teóricos: A) entre os judeus de Alexandria que a baseavam no conceito grego da inspiração divina entendida como um "êxtase" ou invasão do escritor pelo Espírito de Deus, e B) entre os doutores palestinianos que ligavam mais importância ao conceito de "tradição" quer a favor dos mesmos textos sagrados, quer a favor de seus comentários. A doutrina da inspiração do VT (=do texto original e da versão dos Setenta) foi plenamente aceita, segundo parece, por Jesus e pelos primeiros cristãos, pois a ela alude freqüentemente o NT (Jo 5.39; Mt 22.43; Mc 12.36; At 1.16s; 28.25; 1Pe 1.21; Hb 3.7; 9.8; 10.15; 2Tm 3.16, etc.). Consta também que o NT cita com maior freqüência os autores do VT — o que costumavam fazer os rabinos — talvez porque, melhor que os rabinos, sentiam o caráter histórico e humano do testemunho vetero-testamentário.

2. Mas os primeiros cristãos edificaram, sôbre esta base comum, uma doutrina cuidadosamente matizada das relações entre antiga e nova aliança. Esta poderia ser resumida em três pontos:

a) Reina a convicção de que Jesus e a Igreja dão cumprimento ao Velho Testamento (—> *cumprir*). Segundo Mt 5.17, Jesus declarava: "Não penseis que vim revogar a lei ou os profetas: não para revogar, vim para cumprir" (ver análogas declarações: Mc 14.49; 15.28; Mt 26.54-56; Lc 4.21, etc.). O verbo "cumprir" não tem o sentido moderno de aperfeiçoar, de levar à sua mais alta perfeição: não veio Jesus para "melhorar" a lei de Deus consignada no VT; mas foi enviado para dar à lei o coroamento, a realização histórica, inaugurando o —> *reino de Deus* prometido no VT (ver Lc 4.21, por exemplo, a realização, o *cumprimento das promessas*), e para dar aos homens o sentido da lei de Deus convidando-os a se submeterem a ela incondicionalmente (Mt 5.7) e para sujeitar-se pessoalmente também (*cumprimento da Lei*).

Assim, os primeiros cristãos podiam encontrar nas Escrituras, não apenas tal ou qual palavra e gesto de Jesus, mas *tôda* a vida e *todo* o destino de Jesus, *todos* os acontecimentos que marcaram a fundação da primeira comunidade cristã (por exemplo: At 2.14-41; 3.19-26).

b) No entanto esta idéia de *cumprimento* limita essencialmente a autoridade do VT. Sendo o evento decisivo da História da Salvação já não a saída do Egito, nem o reino davídico, nem a figura de Elias, mas o acontecimento, totalmente nôvo, resumido todo inteiro no nome de —> *Jesus Cristo*. Doravante Jesus Cristo apresenta-se como o intérprete messiânico da Lei (Mt caps. 5, 6, 7), que denuncia a interpretação falsificada, até em afirmações básicas, dos textos da Escritura, e que apela para o NT, inimigo das deturpações (ver Mt 5.3 que opõe Gn 2.24 a Dt 24.1). Assim fazendo, Jesus varre o literalismo estreito dos rabinos e os comentários alegóricos, arbitrários da escola alexandrina. Jesus eleva às máximas alturas a fidelidade ao VT, porquanto possui a inteligência da mensagem essencial contida na antiga aliança. Nos escritos paulinos também o VT está a serviço de Jesus Cristo que morreu e ressuscitou "segundo as Escrituras" (1Co 15.3s); o VT deixa de ser o objeto da fé, o qual passa a ser doravante Jesus Cristo. Paulo encontrará em abundância no VT tipos e figuras, não tanto do próprio Jesus quanto da condição do nôvo Israel de Deus. Assim, por exemplo, as aventuras dos israelitas no —> *deserto* "sobrevieram-lhes como exemplos, e foram escritas para advertência nossa que tocamos ao fim dos tempos" (vers. 11; comparar Nm 25.1-9; Ex 32.6). Para Paulo, o VT com tudo quanto relata não tem outra aplicação definitiva, nem outro destino senão a nova Igreja de Deus; portanto, Abraão (Rm 4; Gl 3.8ss; ver Tg 2.14-26), Sara e Agar (Gl 4.21-31), os israelitas no deserto, nos são dados, não como exemplos que devamos ou não devamos seguir, mas como eventos-tipos da velha aliança escritos para iluminar a aliança nova.

Eventos e situações que, de uma para outra aliança, nunca se repetem, porquanto a História

da Salvação caminha para a sua meta, mas que, em seu lugar e tempo respectivos, iluminam eficazmente e advertem os beneficiários da aliança nova. A epístola aos Hebreus, embora em têrmos nìtidamente evocadores da alegorese alexandrina, afirma uma doutrina idêntica: sua demonstração contenta-se em permanecer histórica e cristocêntrica, procurando no VT apenas "figuras" aptas a salientar a superioridade e unicidade da obra de Cristo.

3. Têm-se escrito muitas coisas erradas com respeito à oposição paulina entre a *letra* (grego: *gramma*) e o —> *Espírito* (Rm 2.27; 7.6; 2Co 2.6; 3.14-16). Paulo não preconiza em absoluto a inspiração individual, nem tal ou qual concepção espiritualista da verdade contra os partidários da "religião do Livro e das regulamentações legalistas". Pretende apenas aclarar que, aos tempos da antiga aliança dominada pela Lei mosaica (gravada em tábuas de pedra), sucedeu agora, por Cristo Jesus, o tempo da fé e da liberdade cristã tornadas possíveis por meio da pregação e da efusão escatológica do Espírito Santo. A pregação apostólica, em breve fixada na coleção das Escrituras canônicas do NT, será doravante para a Igreja, com ajuda do Espírito Santo, a fonte e a garantia da liberdade evangélica (observe-se que já 2Pe 3.16 menciona as epístolas de Paulo ao lado das "outras Escrituras" do Cânon).

P. BONNARD

ESPERAR

É impossível viver sem um porvir à frente, embora incerto e sombrio. Ter um porvir é tão valioso quanto ter uma esperança, boa ou má. Esperar faz parte da vida: as coisas, que ainda não são, condicionam em grande parte as que hão de ser. Desta maneira as coisas que esperamos, e até o modo de as esperarmos, realizam parcialmente o nosso ser.

Enquanto há, para a sabedoria grega, uma esperança boa e outra má, a Bíblia só espera um acontecimento feliz e favorável, e a êste reserva a palavra "esperança". Esperar significa, pela fé, apoderar-se de uma promessa de vida e de salvação. Quem tiver esperança estará na posse de um porvir que, mesmo comportando provações, será feliz.

1. *A esperança do crente não provém dêle mesmo.* A esperança cristã, herdada da esperança de Israel, não nasce de um fenômeno psicológico. O crente espera não tanto porque necessita de uma esperança ou porque seu atual infortúnio leva-o a refugiar-se na expectativa de um porvir melhor. Não deixa de ser verdade que os gritos de esperança alternam, muitas vêzes, com os gemidos de dor e as chamadas de angústia (Jó 5.16). É verdade também que a divina esperança, em todos os casos, é oferecida a um condenado. Freqüentemente, porém, êste condenado ignora sua condenação, pois nem sempre experimenta na carne sua condição desesperada: aparentemente tudo está correndo bem e a esperaça bíblica não faz falta. Mas a tal esperança não depende dos nossos estados psicológicos, não é ocasional, e sim essencial à vida do crente, porquanto não postula um auxílio confuso, mas a salvação necessária. A Palavra de Deus declara que o homem não cria, mas recebe a sua esperança.

2. *A esperança é uma dádiva de Deus.* A esperança bíblica é a expectativa de um porvir dado por Deus. Não nos pertence determinar ou imaginar o objeto desta esperança, porque não somos os senhores da mesma. Quando a esperança deixa de ser o apanágio de Deus, a surprêsa que ela promete torna-se-nos u'a mera idolatria, pois o homem vem a esperar, então, alguma coisa que é apenas a projeção idealizada de seus sonhos e ambições humanas. Eis porque a Palavra de Deus, no seu afã por despertar a esperança verdadeira, denuncia implacàvelmente qualquer confiança falaz, quer no homem (Jr 17.5), nas riquezas (Jó 11.20), na própria justiça (Ez 33.13), na morte (Jó 11.20), ou em determinada segurança religiosa: "Não confieis em declarações falsas, dizendo: Templo do Senhor, Templo do Senhor é êste" (Jr 7.4).

É próprio da esperança escapar à nossa iniciativa: não dispomos dela, pois ela não se inscreve na esfera das coisas visíveis relativas ao mundo carnal. A esperança que podemos ver e tocar, não é mais esperança: "pois o que alguém vê, como o espera?" (Rm 8.24).

Aqui está o paradoxo essencial da esperança bíblica: ela é absoluta insegurança e, simultâneamente, total segurança. Não se apoia em qualquer coisa ao nosso alcance, foge de tôdas as nossas previsões e pretensões, é "esperança contra tôda esperança" (Rm 4.18). Porém, sendo Deus o seu dispenseiro e a sua garantia, ela excede em segurança tôda certeza humana: "não confunde" (Rm 5.5), é "firme" (1Ts 1.3), "livre de inveja e de temor", "temerosa só de Deus" (Pv 23.17-18), repousa tôda inteira sôbre a fidelidade daquele que fêz a promessa (Hb 10.23).

Evidencia-se assim que a esperança é uma decorrência da —> *fé*. Fé e esperança vão juntas (Hb 11.1) e a fé encontra alegria e paz na firme esperança (Rm 15.13). Não é acaso a esperança que descobre para a fé as perspectivas gloriosas dos últimos cumprimentos? (Tt 2.13).

Ligada à fé, a esperança é também unida ao —> *amor*. A Bíblia não conhece esperan-

ças egoístas. O que esperamos, esperamos para os demais (2Co 1.7). Nós nos recusamos a deixar nossos irmãos entregues à sua sorte e prisioneiros de um destino fatal. O bom samaritano fêz prova tanto de esperança quanto de amor para com o viajor caído nas mãos dos ladrões. Não é possível amar ao próximo sem nada esperar para êle e com êle, implicando isso que a esperança seja ativa por meio da caridade.

Fé, esperança e caridade constituem, portanto, a essência do ser cristão. Exigem-se mùtuamente, apoiam-se mùtuamente: as três permanecem (1Co 13.13), emanadas por igual da misericórdia de Deus em Jesus Cristo.

3. *A esperança em Cristo.* A Bíblia inteira é o livro da esperança, de u'a mesma esperança. Mas, enquanto no AT a esperança fica velada, em Jesus Cristo aparece ela sob seu nome verdadeiro e com sua perfeita clareza: doravante, para quem se converter a Cristo, o véu é tirado (2Co 3.1-18).

Todavia, na esperança não acharemos argumentos para dissociar os dois Testamentos; pelo contrário, para ambos a esperança é idêntica. Apenas difere a situação de um e de outro com respeito à única esperança. O AT está na expectativa do que há de vir. O NT espera naquele que já veio e que —> *voltará*. A esperança cristã funda-se, pois, sôbre o conhecimento histórico de seu objeto, e alimenta-se de um fato passado do qual tira sua segurança. O paradoxo é, desta maneira, justificado: em Jesus Cristo, o cristão possui a certeza das coisas que espera, a "demonstração" (!) das que não vê (Hb 11.1). Quem imaginaria definição mais adequada e mais audaz? Numa frase maravilhosamente concisa, Paulo resume o mesmo paradoxo: "Na esperança somos salvos" (*somos* = não *seremos,* nem *fomos*), tornando a esperança sinônimo do próprio Cristo (Rm 8.24). De fato, Jesus Cristo é a nossa efetiva esperança (1Tm 1.1): "Cristo em vós, a esperança da glória" (Cl 1.27).

a) *Em Jesus Cristo a esperança é confiante:* o cristão tem um porvir à frente precisamente porque tem um passado. Ora, o seu porvir não é alguma coisa desconhecida e inimiga, mas, pelo contrário, conhecida já na fidelidade daquele que é o mesmo ontem, hoje e eternamente (Hb 13.8). Tal porvir, despojado de seu poder assustador, vem a ser uma constante esperança e refúgio (Hb 6.18), certamente não em virtude de alguma ilusão otimista, mas em virtude de conhecermos aquêle que, pela sua morte, garante nosso porvir feliz. O que deu a vida por nós pode ansiar sòmente o nosso bem. Êle é que nos libertou... dêle esperamos que ainda outra vez nos há de libertar (2Co 1.10).

b) *Em Jesus Cristo a esperança é viva.* Não uma coisa tecida de morte, de vazio e de nada, ou corrompida pela fatal concatenação das leis mecânicas, à imagem das esperanças não fundadas sôbre Cristo Vivo: semelhantes presunções em nada diferem da desesperança (1Ts 4.13), mesmo quando fomentam alguma idéia de sobrevivência. Mas, justamente, a esperança cristã não repousa sôbre uma idéia, mas sôbre a pessoa viva de Jesus Cristo, ressuscitado dos mortos. Exclusivamente êle é a garantia da herança incorruptível (1Pe 1.3-4). Mediante sua ressurreição, Cristo funda a esperança na vida eterna, salvando-nos das esperanças vazias e infelizes, limitadas apenas a esta vida (1Co 15.19).

c) *Em Jesus Cristo a esperança é escatológica:* o objeto esperado é futuro e, portanto, já presente. O porvir do cristão não vai de encontro a um objeto imóvel e inalcançável. O porvir vem a nós. Enquanto avançamos para êle, êle avança para nós. Pois Cristo é também aquêle que vem. Nêle, tudo quanto esperamos está marchando ao nosso encontro, inserindo-se já definitivamente no presente.

É o poder do Espírito Santo que se torna a esperança confiante, viva, garantia desde já do mundo por vir (Rm 5.5). Desta maneira não apenas as esperanças dêste mundo têm a promessa da vida eterna, mas, desde já, o reino esperado inaugura-se e toma vida na economia do presente século, inspirando o comportamento do crente e baseando a moral cristã.

4. *A moral cristã é u'a moral de esperança.* É cristão aquêle que, libertado do passado pecaminoso, vive conforme sua esperança. Adere à pessoa do Cristo que vem; utiliza-se do mundo como se dêle não usasse, porque a figura do mundo passa (1Co 7.31). Quem espera não mais pode instalar-se nas moradas terrenas (Hb 13.14), pois repudia a segurança oferecida pelas coisas visíveis. Todavia a esperança não é a evasão para fora do mundo; pelo contrário, ela toma a sério as realidades dêste mundo, preserva-as de naufragar do nada. Exatamente porque pôs tôda a sua esperança no Deus Vivo é que o crente pode trabalhar e lutar na terra (1Tm 4.10).

É cristão aquêle que aguarda a realização de sua esperança, a segunda vinda do Senhor (—> *Advento*). Portanto, o tempo da esperança é necessàriamente o tempo da vigilância (Mc 13.33-37). Não apenas para cada indivíduo, mas para todo o povo de Deus. Não convém esquecer nunca que o indivíduo participa da esperança sòmente enquanto membro da comunidade: pois é a todo o Israel de Deus, a tôda a Igreja, e mesmo a tôda a criação que

é feita a promessa. Numa palavra: a vida cristã é o exercício de uma esperança vigilante e comunitária.

J. Ph RAMSEYER

ESPÍRITO SANTO

Quem lê os textos do NT relativos ao Espírito Santo, experimenta certo embaraço. "Ainda não existia o Espírito porque Jesus ainda não havia sido glorificado". (Dêsse embaraço procura fugir a nossa versão brasileira, glosando: "Até êsse momento não fôra dado o Espírito" (Jo 7.39). No entanto, o quarto evangelho acaba de narrar como João Batista viu o Espírito Santo descer sôbre Jesus (1.32), e o Livro dos Atos (4.25) afirma que Davi escreveu o Salmo 2 inspirado pelo Espírito Santo. Estas contradições são mais aparentes que reais: devem-se ao fato de que, nas Escrituras, o Espírito não age com a mesma fôrça, nem com a mesma finalidade através das diversas épocas e fases da História salvadora. Só seguindo passo a passo a marcha desta História é que perceberemos, coesa e unida, a ação do Espírito, tanto nos tempos da velha aliança, quanto nos dias da encarnação e na vida da Igreja.

1. *O Espírito, poder inspirador no VT.* Declara a própria Escritura que Deus age pelo poder do Espírito. O Espírito age na criação (Gn 1.2) e na conservação da vida humana (Jó 33.4; Is 42.5). Desce e repousa mais particularmente sôbre aquêles que são chamados a chefiar o povo de Deus (Gn 41.38; Jz 3.10) e sôbre o —> *"Servo de Iavé"* (Is 42.1). A sabedoria e o discernimento são dons do Espírito (Is 11.2; Pv 1.23). Sobretudo, o Espírito aparece como energia e inteligência divinas animando os profetas e colocando-os acima da prudência e dos cálculos de seus contemporâneos (Mq 3.8; Is 61.1, etc.). Todavia, conforme o VT, o Espírito apenas repousa sôbre determinados indivíduos, e só esporàdicamente, em virtude de alguma missão definida confiada a êles. A antiga aliança vive na esperança de que Deus derramará o seu Espírito sôbre todos os homens ao amanhecer dos novos tempos (Jl 2.28; Ez 37.1-14). João Batista explica bem êste anúncio profético quando promete que ao seu batismo de água se seguirá o batismo do Espírito Santo, conferido por Cristo, o qual virá revestido também do Espírito de Deus (Mc 1.8; Lc 4.18).

Em suma, no VT o Espírito intervém apenas acidental e raramente, animando certos homem escolhidos para conduzir Israel a seus destinos providenciais. Ainda não age como um poder de regeneração e nova vida. Muito significativo a êsse respeito, é que não tenha sido relacionada a ação do Espírito com a dádiva da Lei no Sinai. A antiga aliança é a aliança da —> *Lei* e da —> *promessa;* nela conserva sempre o Espírito o caráter de interventor ocasional. Foi Êle, porém, quem falou pelos profetas, confirmando o NT neste particular a afirmação do VT. Os profetas têm falado pelo Espírito: Davi (Mc 12.36; At 4.25), Isaías (At 28.25), os profetas em geral (2Pe 1.21), recebendo portanto as suas palavras, o caráter de inspiradas, mesmo quando vertidas nas —> *Escrituras*. Nas Escrituras é o Espírito quem fala (Hb 3.7; 9.8; 10.15).

2. *O Espírito, poder de Deus em Jesus.* Nisto Jesus distinguiu-se dos profetas e do Precursor: aparece revestido da plenitude do Espírito. Os quatro Evangelhos mostram o Espírito descendo e repousando sôbre Jesus (Jo 1.32-33; Mc 1.8; Mt 3.11; Lc 3.16). João especifica que o Espírito desceu sôbre Jesus e permaneceu em Jesus; "Deus não lhe deu o Espírito por medida" (Jo 3.34). Doravante o Espírito está ligado a Jesus, à sua pessoa e obra, tão ìntimamente que parece não mais existir fora de Jesus. Êste é o pensamento de João 7.37: o Espírito ainda não existia como poder ligado a Jesus. O testemunho é ratificado pelas afirmações tôdas dos três primeiros Evangelhos. Com efeito, os sinóticos mostram-nos no ministério de Jesus o Espírito vitorioso das potestades inimigas, dos —> *demônios, das* —> *enfermidades* e da —> *morte*. Tôda vez que Jesus age contra alguma dessas potências, é de fato o Espírito de santidade e de vida quem obra pela sua pessoa. Eis porque Jesus pode dizer: "Se, porém, eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, evidentemente é chegado o reino de Deus para vós". (Mt 12.28). Atos 10.38 resume o ministério de Jesus, de um ponto de vista idêntico: "Jesus, ungido por Deus, do Espírito Santo e poder, andou por tôda parte fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com êle". João insiste na idéia-corolária, que: as palavras de Jesus são "Espírito e Vida" (6.63). É uma idéia realmente muito próxima tôda vez que as palavras de Jesus têm o mesmo poder que as suas obras, e santificam da mesma maneira. Acaso não disse êle próprio: "Vós estais limpos em virtude das palavras que vos tenho falado?" (Jo 15.3).

Os relatos do nascimento (Mt 1 e Lc 1.), mostrando o Espírito ativo na concepção de Jesus expressam exatamente a mesma realidade que o relato da unção pelo Espírito no batismo. Ambos visam expressar, a seu modo, que Jesus é uma criatura direta do Espírito divino; é como o primeiro Adão, um nôvo comêço da humanidade. Êste pensamento é expresso precisamente pelo nome de *Filho do Homem* que

—> *Jesus* elege para designar-se a si mesmo, bem como pelo título de *segundo Adão* que lhe dá Paulo. A novidade e unicidade de Jesus está nisto: o Espírito nêle encontra uma natureza que não oferece o menor obstáculo. Êste é precisamente o sentido mais íntimo da afirmação evangélica, que, após o batismo, Jesus e o Espírito formam uma pessoa e um poder que vivem e obram em perfeita unidade de vontade.

3. *O Espírito, poder de regeneração na Igreja.* A ressurreição de Jesus desencadeia o cumprimento das promessas proféticas relativas à efusão do Espírito sôbre a humanidade. Jesus ressurreto envia aos apóstolos o Espírito que lhes havia prometido (Jo 14.16). Desde já o Espírito está presente neste mundo como o poder de vida que tirou Jesus do sepulcro; está operando na Igreja, e mediante ela faz os crentes serem novas criaturas, tiradas do mundo que passa e ordenadas ao reino que vem. Eis três aspectos do reino do Espírito que devemos salientar, porquanto são a marca da nova aliança:

a) *O Espírito e o Senhor.* No intervalo entre a gloriosa ascensão de Cristo e sua volta nos últimos tempos, nós não estamos sós. É-nos conferido o Espírito (Jo 20.22; At 2.1-2). Repetidas vêzes, João chama o Espírito de "o Paráclito" (Jo 14.16-26; 15.26; 16.7), isto é, o protetor, o amparador (mais do que o Consolador). Sua ação não foi de impedir que os apóstolos mergulhassem na tristeza, mas de assistí-los positivamente, e de robustecê-los na sua missão de testemunhas do Cristo e da boa nova. O Espírito-Paráclito conduz os Apóstolos à verdade tôda. Sendo Jesus Cristo a verdade, o Espírito lhes dá a plena inteligência da revelação de Deus em Jesus Cristo, juntamente com a perfeita capacidade de anunciá-la ao mundo. Por meio dos apóstolos, o Espírito difunde a obra redentora, iniciada por Jesus encarnado, através do tempo e do espaço. O Espírito, outrora ligado à pessoa de Jesus durante o lapso histórico da encarnação, e desta maneira confiado à Palestina para um determinado número de anos, é, doravante, presente e operante pela instrumentalidade apostólica, em todo o universo. Porém, sob esta nova modalidade, opera o mesmo poder de vida e oferece a mesma salvação. Acha-se, dêste modo, realizada no dia de Pentecostes a promessa de Jesus (At 1.8): "Recebereis poder, ao descer sôbre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas... até aos confins da terra".

Também Paulo vê a estreitíssima relação entre o Espírito e Cristo glorificado. O Espírito divino é Espírito de Cristo (Rm 8.4; 2Co 3.18; Gl 4,6, etc.), e é por êle que Cristo age. Paulo ousa escrever: "O Senhor é o Espírito" (2Co 3.17), mas sem pretender a identifcação absoluta entre Cristo e o Espírito: Cristo é um ser pessoal que se encarnou em Jesus de Nazaré e agora reside no céu; é verdade que o crente está ainda longe de Cristo (2Co 5.6), embora possua o Espírito e pertença ao Espírito (Rm 8.9, etc.). Entre o Espírito e Cristo, Paulo vê uma identidade de função redentora. Cristo e o Espírito são a mesma energia divina que forma, transforma e recria a alma crente, renovando-lhe o ser interior e encaminhando-a à obediência da fé (Rm 6.11-14; 2Co 4.16; Gl 5.22-25, etc.). A verdadeira recriação sôbre o plano místico será seguida, quando vier o reino, de uma recriação sôbre o plano físico (corporalmente nova, espiritualizada e, finalmente, depois da ressurreição, gloriosa e incorruptível: Rm 8.11; 1Co 15.42-50). Leva-nos isso a considerar a ação do Espírito, na Igreja e no crente.

b) *O Espírito e a Igreja.* O dom do Espírito provoca a aparição da Igreja. A nova era, inaugurada pela entrada de Cristo à sua glória, é chamada indiferentemente o tempo do Espírito ou o tempo da Igreja. O Espírito sem a Igreja seria uma fôrça sem instrumento de ação, e a Igreja sem o Espírito seria um corpo sem ânimo. Eis porque no NT o Espírito e a Igreja são sempre ordenados um para o outro e inseparáveis um do outro. Ambos são anunciados e prometidos por Jesus (Jo 7.39; Mt 16.18). Após a ressurreição de Jesus, ambos aparecem simultâneamente na História da salvação, culminada pela ação comum dos dois (At 2). Ambos seguem unidos na mesma espera do advento de Cristo (Ap 22.17).

O Espírito dirige a Igreja, agindo nela e por ela. Repetiu-se amiúde que o ator principal dos Atos dos Apóstolos não é Pedro, nem Paulo, mas o Espírito que acrescenta e fortalece a Igreja (At 9.31), quem guia os apóstolos e evangelistas nas suas carreiras missionárias (At 4.8; 6.10; 8.29; 10.19; 13.2-4; 20.24), quem inspira as decisões aptas a fomentar a unidade (At 15.28), quem estabelece nas Igrejas os ministérios necessários (At 6.6; 20.28) e dispensa as advertências proféticas (At 11.28; 21.4.11). Essa doutrina tem, nas Epístolas paulinas uma ampla confirmação. Tôda vez que a mensagem redentora é proclamada, germinando uma nova comunidade, torna-se manifesto o poder do Espírito (Gl 3.3-5; 1Ts 1.5, etc.). Suas manifestações são idênticas em tôda parte, porque há um só Espírito; portanto, um só corpo, uma só —> *Igreja* (Ef 4.4). A Igreja é o templo do Espírito (1Co 3.16) sempre mais enriquecida de dons espirituais (1Co 12).

O Espírito de Cristo não é uma fôrça cega e fatal, mas um poder que obra dentro dos planos que estabeleceu livremente: sòmente den-

tro dos limites dêstes planos, alimentará e desenvolverá o crente a sua vida espiritual.

c) *O Espírito e o crente.* O crente é batizado em "o nome de Jesus", mas, uma vez incorporado à Igreja, êle recebe o Espírito Santo (At 2.38; etc.). Acontece, porém, que o Espírito desce sôbre os crentes para revelar-lhes que devem ser incorporados à Igreja, pelo —> *batismo* (At 10.44-48). De tôdas as maneiras, é na Igreja que o crente participa da vida do Espírito (Ef 3.20-21). Quem pudesse descrever esta vida, teria descrito a vida cristã totalmente. Limitar-nos-emos a lembrar os traços-mestres. O crente é uma "nova criatura" — (2Co 5.17, etc.), um ser nascido de nôvo (João 3.3.8, etc.). Como poder de regeneração, o Espírito faz o crente viver na comunhão do Pai e do Filho, como um filho de Deus (Rm 8.14-17; 1Jo 3.1) e na comunhão com os demais fiéis (Fp 2.1-5; 1Jo 2.20). O Espírito revela sua presença e ação na Igreja pelos carismas que reparte entre os crentes para a edificação comum (1Co 12.7; 1P 4.10, etc.). Finalmente êle certifica para os crentes a veracidade do testemunho apostólico, em relação a Jesus (1Jo 5.6-12; comparar 1Co 12.2-3; Êle convence o mundo incrédulo do pecado perante a revelação (Jo 16.8-10; comparar 1Co 14. 22-25).

Embora já salvo por Cristo, cuja obra está feita, o crente permanece neste mundo que durará até o final dos —> *tempos,* ainda expostos a tôdas as misérias da carne e do sangue (—> *homem*); terá que passar pela —> *morte*. Porém, o Espírito que êle desde já possui impele-o a ir avante, rememorando-lhe sem cessar que Cristo venceu a morte, e certificando-lhe que poder nenhum no mundo há de separá-lo do amor de Deus manifestado em Jesus Cristo (Rm 8.31-38).

4. *O Espírito Santo e os outros espíritos.* O Espírito que procede do Pai e do Filho é um Espírito, santo na sua essência, e santificante na sua ação. Êle é o Santo Espírito, sendo o adjetivo não apenas qualificativo, mas também adversativo, pois o Espírito Santo não deve ser confundido com alguma forma qualquer do espírito mau, seja ela o espírito do mundo (1Co 2.10), ou o espírito de escravidão (Rm 8.15), ou, seja o espírito enganador que suscita a heresia (1Tm 4.1). Daí Paulo emite o voto de que sejam os crentes guardados na comunhão do Espírito Santo (2Co 13.13), exortando-nos a discernir os espíritos: "Amados, não deis crédito a qualquer espírito" — repete também João: "Antes, provai os espíritos se procedem de Deus, porque muitos falsos profetas têm saído pelo mundo afora... e o anticristo presentemente já está no mundo" (1Jo 4.1-4).

O Espírito que procede de Deus refere-se invariàvelmente à revelação de Deus em Jesus Cristo, conforme ensina a tradição apostólica. O Espírito divino é a verdade, como o próprio Deus é a verdade (Jo 15.26; 16.13; 1Jo 4.6).

PH.-H. MENOUD

EUCARISTIA

O mistério da santa ceia é da alçada da História sagrada, não da filosofia. Pretendermos desvendar o seu significado mediante considerações ontológicas sôbre as substâncias, levar-nos-ia a um beco sem saída. Ver-se-á condenada ao fracasso tôda especulação que pretenda atingir o que pertence à ordem da fé, tentando submeter a exame de laboratório uma vida que escapa ao contrôle humano.

Mas, em focalizando o problema da santa ceia dentro da perspectiva da História salvadora, empenharemos nossa reflexão dentro de um movimento e de uma vida. E, *ipso facto,* as realidades terrenas serão alçadas à escada do reino de Deus, expostas à luz reveladora do Espírito Santo.

O mistério eucarístico insere-se numa História de índole peculiar: embora terrestre, ela desemboca no céu. Dela é que recebe a Eucaristia seu verdadeiro sentido. As coisas presentes são ordenadas a um destino sobrenatural; por sua vez, as realidades vindouras tomam, desde já, corpo e figura em eventos e pessoas presentes. A História antecipa as realizações escatológicas, e os cumprimentos finais prometidos para o Reino de Deus, cobram, já nesta terra uma realidade atual e presente. É próprio da fé reconhecer e aprender as realidades derradeiras nas suas manifestações sensíveis e atuais, de alimentar assim a nossa esperança à luz da encarnação de Cristo.

É, portanto, comprensível que Jesus, anunciando as realidades futuras, não tenha proposto à fé uma imagem celeste, mas terrestre: a imagem duma ceia, e que tenha instituído um memorial que encarnasse e figurasse as suas promessas. Jesus de fato retoma um rito histórico: a ceia pascal, por cujo meio nos é dada a Eucaristia, imagem antecipada da derradeira realidade prometida: o banquete messiânico.

1. *A ceia pascal.* A saída do Egito foi para os Israelitas o auge de eventos tão importantes e, teològicamente tão significativos, que passaram a instituir um ato litúrgico solene: a ceia pascal, para perpetuar a memória e incentivar as reflexões teológicas. Poderia bastar uma simples recordação auditiva, uma leitura pública dos fatos. Por que, pois, esta ceia? porque o ritual de uma ceia, melhor e mais concretamente que outro, permitia aos convi-

dados associarem-se ìntimamente às realidades passadas, figuradas nos alimentos: comendo a carne do cordeiro, o pão sem levedura e as ervas amargas, e bebendo dos cálices, além de suscitar a lembrança, os crentes atualizavam os prodígios de Deus, nêles incorporavam-se e beneficiavam-se da graça libertadora que arrancou Israel da casa de servidão (Ex 13.8-9).

Ademais, a reflexão teológica percebeu que: o passado vem a ser a garantia do porvir. A atualização da libertação histórica vinha pois a ser a antecipação da liberdade messiânica. As coisas feitas por Deus eram apenas um sinal, um início e garantia das que Deus terá que fazer. A libertação do Egito autorizava a esperança da gloriosa manifestação de Deus no reino celeste.

Dêste modo, a ceia pascal comprometia e empenhava os convidados na História da salvação, preparava-os a esperar e acolher o Salvador, suscitando a perspectiva da ceia messiânica.

2. *A ceia messiânica.* Aquêles que perseverarem com Cristo nas provações, comerão e beberão à sua mesa no reino (Lc 22.28-30). Esta ceia será diferente de tôdas quantas a precederam e se prepararam na terra: realizar-se-á uma plenitude de comunhão direta com Cristo como nunca em outra ceia na terra. Aí estarão reunidos com Cristo vivo, Abraão, Isaque e Jacó, e todos os eleitos (Mt 8.11). Além de marcar o cumprimento da esperança de Israel, coroará esta esperança com um fim material, fraternal e alegre. Bom será estarmos no reino dos céus, porque estaremos à mesa, comendo e bebendo com o Senhor: "Bem-aventurado aquêle que comer pão no reino de Deus" (Lc 14.15).

É significativo que a esperança do crente venha a concretizar-se na imagem de uma ceia. Evidencia isso que as realidades do mundo vindouro, embora novas, não carecerão de analogia com as realidades presentes. E, assim como nossas —> *ceias* na terra têm a virtude de prefigurar o banquete celeste, assim também o banquete dos céus projeta sôbre as ceias da terra a imagem perfeita da verdadeira comunhão fraternal, na alegria da presença do Senhor, em tôrno da sua mesa. Somos instruídos pelas coisas vindouras, pois, aqui o objeto esperado é o modêlo, precede o futuro.

3. *A Ceia do Senhor.* Situa-se entre a ceia pascal e o banquete messiânico. Tira seu significado de um e de outro, sendo simultâneamente recordação e esperança, memorial (1Co 11.24) e antecipação (Mt 26.29). Todavia não acarreta isso que ela não ocupe o presente, como se fôsse ùnicamente uma volta ao passado pela recordação e um compromisso futuro pela esperança. Pelo contrário, a santa ceia é essencialmente um ato presente, pròpriamente um rito de atualização. Portanto, cuidemos de não dissociar e imobilizar os diferentes aspectos, mas de compreendê-los no movimento e no dinamismo da História sagrada.

A recordação do passado virá a ser, para a mente, como a infusão do passado dentro da vida presente; e a esperança do reino vindouro, como o penhor atual da felicidade por vir. Assim, não há lugar para separar os diferentes componentes da realidade sacramental (recordação, atualização, e antecipação) e para considerá-las como três etapas sucessivas da salvação. Na santa ceia o Espírito Santo opera a fusão milagrosa dêstes elementos, alimentando o presente pela contribuição do passado e do futuro, e tornando tudo atual.

A Páscoa Judaica tem na vinda, morte e ressurreição de Jesus Cristo o seu cumprimento e fim: o cordeiro pascal é substituído pelo Cordeiro de Deus; a libertação do jugo egípcio corresponde à libertação da escravidão do pecado. Doravante, ser-nos-á dado o corpo de Cristo por alimento; preservar-nos-á dos flagelos do anjo exterminador o sangue de Cristo. "Cristo, nossa Páscoa, foi imolado" (1Co 5.7). Cristo carrega sôbre si todo o passado, revificando-nos. O passado de morte é tornado vida em Cristo. Bem pode então a recordação sublimar-se em esperança. "Anunciareis a morte do Senhor até que Êle venha" (1Co 11.26).

Por outra parte, o reino já se aproximou. O banquete celeste e seus convidados sentados à mesa com o Espôso, alegres na sua presença, já é figurado na terra pela ceia que comemos à mesa do Senhor, comungando da sua presença invisível e aguardando sua vinda gloriosa (Lc 22.16 e 18). Pois Cristo carrega também o porvir sôbre si juntando-o com o passado. A nova —> *aliança,* que nos abriu a sala do banquete nupcial, tem sido selada pelo sangue de Cristo, derramado por nossos pecados. Do preço, jamais poderá esquecer-se aquêle que toma a ceia com a mente posta na realidade do banquete vindouro: pois mesmo quando a ceia é tomada na luminosa perspectiva da redenção final, a mesa não deixa, pelo menos, de ser posta à sombra da cruz. Sombra tanto mais forte, quanto mais viva a luz. Tanto mais real será a presença do Cordeiro imolado, quanto mais viva a ação do Senhor glorioso. Eis porque a ceia do Senhor deve ser tomada na alegria, por causa da comunhão viva com aquêle que vem (At 2.46). É uma alegria certamente impregnada de gravidade, por causa da comunhão com aquêle que padeceu e deu a vida por nós.

4. *Presença real.* O crente, pela santa ceia, é feito beneficiário, a um tempo da morte redentora de Cristo e da bem-aventurança futura.

Porém, o "como" desta divina operação é o segrêdo do Espírito Santo. Não nos pertence penetrar êste segrêdo: contentemo-nos em formular o mistério. Os textos, tanto os sinóticos como os joaninos e paulinos, concebem a presença do Cristo na Eucaristia com o maior realismo.

As palavras com que definiu Jesus o sacramento, a repetição do verbo "ser" em tempo presente no texto da instituição (Mt 26.26-29 par) salientam nìtidamente êste realismo: "Isto é o meu corpo; isto é o meu sangue".

Todavia, não se deve dar a êste "é" o sentido de uma identidade, pois não cabe aqui mais identidade do que em outras expressões, "eu sou a porta" (Jo 10.7), "eu sou o caminho" (Jo 14.6), "a rocha era Cristo" (1Co 10.4), etc. Quando pronuncia tôdas estas declarações, Jesus ainda está presente corporalmente, excluindo isso tôda possível confusão e qualquer idéia de mudança de uma substância em outra.

Mas, também não deve ser tomado êste "é" no sentido de "figura", como se intentou fazer no afã de salvar o caráter espiritual da santa ceia; pois por salvar a espiritualidade, debilita-se excessivamente o laço íntimo que Cristo procurou salientar entre sua pessoa e os elementos materiais do sacramento. Certamente não devem ser confundidos numa só identidade o corpo e o pão, o sangue e o vinho, mas, tampouco podemos dissociá-los, pois Cristo na eucaristia nos é não apenas representado, mas também apresentado. É-nos não apenas lembrado, mas também comunicado. Sua presença não é meramente espiritual, uma vez que é ligada aos elementos materiais do pão e do vinho.

No Evangelho de João é que o realismo sacramentário acha sua mais audaciosa formulação. "Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém dêle comer viverá eternamente; e o pão que eu darei pela vida do mundo, é a minha carne" (Jo 6.51). Bem compreendemos que os judeus disputassem entre si: "Como pode êste dar-nos a comer a sua própria carne?"... Jesus, porém, contesta, sem levantar a dificuldade, mas recalcando ainda mais radicalmente o paradoxo: "Em verdade vos digo que se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos" (Jo 6.52-58). Todavia, neste mesmo capítulo, e continuando as declarações mais absolutas sôbre o caráter material da comunhão, vem esta declaração peremptória: "O Espírito é o que vivifica, a carne para nada aproveita" (Jo 6.63): advertência que deve precaver-nos contra a tentação de raciocinar filosòficamente sôbre as substâncias, num intento de forçar a compreensão dum mistério que deve permanecer no apanágio do Espírito. A carne e o Espírito são os dois polos entre os quais brota a chispa da vida eucarística. O Espírito opera, na mesa sagrada, através dos elementos carnais (materiais) presentes, sendo sua intervenção essencialmente dirigida a atualizar e incorporar a presença de Cristo: pois, não apenas atualiza a presença de Cristo, mas, mediante o pão e o vinho, torna possível a incorporação do Cristo, feito realmente presente no crente e na Igreja.

A expressão paulina segue a mesma linha de realismo, em têrmos particularmente adequados: "O cálice de bênçãos que abençoamos, não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos, não é a comunhão do corpo de Cristo?" (1Co 10.16). Pão e vinho não são aqui, como não são em outro lugar, idênticos ao corpo e ao sangue de Cristo (relacionar assim seria trazer para um plano racional as coisas que são da ordem do Espírito). Mas, são, pela virtude do Espírito Santo, comunhão com o corpo e com o sangue, quer dizer, são os meios conjuntos da atualização, no crente e na Igreja, da História da salvação cumprida na morte, ressurreição e ascensão (a que implica na segunda vinda) de Jesus Cristo.

Mediante a comunhão é o crente introduzido na nova aliança, enxertado numa linha cujos pontos extremosos são, de um lado, terrestre e carnal, e de outro, celeste e espiritual. É o caminho que vai da libertação à promessa, da salvação recebida à salvação esperada: caminho da —> *Igreja*.

5. *O corpo de Cristo*. Desde os exórdios da Igreja, os cristãos só se reuniam na casa de algum irmão para uma ceia, em cujo transcurso o que presidia pronunciava uma oração de ações de graça (eucharistia), partia o pão e distribuia o cálice a todos os participantes, conforme o preceito do Senhor. Esta refeição eucarística constituia o centro do culto. Não cabe a menor dúvida a respeito da sua importância na vida da Igreja nascente (At 20.7). A fração do pão é uma das marcas da Igreja (At 2.42) e um dos pilares essenciais de todo o edifício cristão.

É inconcebível que uma Igreja, fiel às suas origens e dócil à Palavra de Deus, possa diminuir a importância vital da eucaristia e deslocar a santa ceia do centro de suas preocupações. A celebração da santa ceia é parte da vida normal da Igreja: a eucaristia é o alimento normal e indispensável de qualquer vida cristã cuidadosa por estar em comunhão com Cristo e com o próximo. No intervalo que separa a ascensão de Jesus da sua *parusia*, a Eucaristia é a marca da presença e da ação de Cristo, o ponto decisivo em tôrno do qual ordena-se a vida e a estrutura da comunidade.

É no seio da Igreja que o Espírito Santo atualiza o —> *Reino,* dispensando, desde já a todos que se congregam em tôrno da mesa eucarística, as fôrças do mundo futuro, as faculdades de —> *perdão* e de —> *amor*. Os convidados vêm a formar um corpo que testemunha neste mundo a realidade de um outro mundo. Porque a comunhão de muitos comendo de um mesmo pão cria na terra uma comunidade fraternal (1Co 10.16-17), paradoxo vivente: pois as coisas que ainda são prometidas, aí já são dadas, e as coisas já dadas aí são prometidas.

J.-PH. RAMSEYER

EVANGELHO

1. Evangelho significa boa nova. Nossas versões guardam geralmente o têrmo grego, simplesmente transcrito; às vêzes, sem razão aparente, modernas traduções intentam dar preferência a "boas novas" (Mt 4.23; 11.5; Mc 10.20; Rm 2.16).

2. O têrmo *encontra-se exclusivamente no NT*: designa uma realidade ainda não aparecida nos tempos da antiga aliança. A novidade da Boa Nova não reside tanto em determinadas matérias: Deus Pai, Deus amor, Deus perdão, universalidade da salvação, etc., pois nenhuma delas está ausente no VT; nem na ênfase dêstes elementos (no VT, êsse destaque dá relêvo à santidade de Deus; o NT ao seu amor, e outros exemplos ecoados pela rotina mais gratuita); reside antes no fato do cumprimento e da realização (—— *cumprir*): cumprido está, no NT, realizado e atingido, tudo que prometia o VT: a meta tôda visada pela história de Israel, o designo de Deus. O NT não diz coisa alguma ignorada do VT a respeito de Deus, mas diz que Deus cumpriu as suas promessas (Mt 1.22-23; 3.3; 8.17; Mc 15.28; At 2.16-17; Rm 1.1; Gl 4.4, etc.).

3. A palavra Evangelho é acompanhada de atributos diversos que determinam o seu sentido. Os mais importantes são: Evangelho *de Cristo* (Mc 1.1; Rm 15.19; 2Co 2.12), *do reino* (Mt 4.23; 24.14), *de Deus* (Mc 1.14; Rm 1.1; 1Ts 2.8, etc.). Paulo costuma escrever "o Evangelho" por excelência e sem qualquer adjetivo.

4. O Evangelho é a boa nova de Jesus Cristo: proclama que *Jesus é o Messias, o Cristo de Israel;* nêle estão cumpridas as promessas feitas por Deus a Israel. Afirmação íntima das duas genealogias evangélicas (Mt 1.1-17 e Lc 3.23-38). A genealogia (descendente) de Mateus vai de Abraão, patriarca das promessas, passando por Davi, o rei segundo o coração de Deus (1Sm 13.14) até Jesus Cristo; a de Lucas, (ascendente) remonta as gerações até Adão, filho de Deus, e mostra Jesus, o Cristo de Israel; todos os homens herdam da promessa e são conduzidos de volta a Deus (Rm 1.6). Igualmente esforçam-se por provar que Cristo é o cumprimento das promessas, as inúmeras citações bíblicas, em particular as narrações da paixão, bem como os discursos de Atos dos Apóstolos e tôda a Epístola aos Hebreus, a cujo propósito convém notar: *a*) que para entender o NT, é indispensável conhecer e entender a História Sagrada, isto é, promessa e forma do Evangelho; *b*) que, na realidade, o próprio VT é parte integrante do Evangelho, e não, em forma alguma (como as rotinas cantam), parte inferior e rudimentária. Moisés escreveu de Jesus (Jo 5.46): Abraão viu o dia de Jesus e regozijou-se (Jo 8.56), os profetas meditaram sôbre a salvação e dela foram os mensageiros (1Pe 1.10-12). O fato de Jesus ser o Cristo, funda a unidade do Antigo e do Nôvo Testamento.

5. Em Mateus, Marcos e Lucas, o Evangelho é *o anúncio da vinda iminente do reino de Deus.* Deus vai estabelecer seu reino e pôr fim ao mundo presente; aniquilará tudo que se opuser a êle: o poder de Satã, da enfermidade e da morte; e dará a salvação a seu povo que aguarda o cumprimento das profecias. Esta mensagem tem seu corolário na pregação da penitência (Mt 4.17; Mc 1.15): deve o homem renunciar as suas seguranças religiosas, submeter-se ao juízo de Deus e obedecer sua vontade. Os sinais precursores do reino são os —> *milagres,* sinais de Jesus, as curas, em particular dos endemoniados, bem como o —> *perdão* que Jesus dispensa: em Jesus o reino já está secretamente presente, atacando o poder do Malígno e restaurando a ordem de Deus (Mt 12.28; 11.2-6).

O significado da mensagem e dos milagres de Jesus aparece claramente só na sua morte e ressurreição, ponto de convergência de todos os demais. Aquêle que perdoa e cura não é um mestre de técnicas psicológicas, um benfeitor ilusório que salva o homem da maneira pela qual o homem deseja ser salvo, fora de qualquer confronto com Deus, sem humilhação nem morte; mas êle é o homem de dores, rejeitado e odiado, em cuja morte há de ser revelado o pecado, a decadência e a perdição do homem; êle é o varão de dores que toma sôbre si todo o pecado, deixando imprimir em si mesmo a marca do pecado, para ser golpeado em lugar daqueles que têm golpeado a Deus (Mt 26.26-28; At 8.32ss; 2Co 5.21; Gl 3.13). Em compensação êle será revelado por Deus, na sua ressurreição, como o Senhor e o Salvador (Mt 28.18; At 2.32ss; 3.13ss; Rm 1.4). O Evangelho centraliza-se na cruz (—> *cruz*);

de modo especial em Paulo, que "decidiu nada saber, nem anunciar, senão a Jesus Cristo, e êste crucificado (1Co 2.2), e que vê na cruz, não apenas, como outros antes dêle, o evento salutar, mas também vê a natureza do pecado, a forma necessária da revelação e do conhecimento de Deus, da pregação e da salvação (1Co 1.17.25). Aliás uma visão idêntica inspira incontestàvelmente os quatro Evangelhos (que mui justamente têm sido chamados "narrativas da paixão com introdução prolixa" (Kahler) e os demais livros do NT. Na cruz, Deus e os homens defrontaram-se mùtuamente para o julgamento e a salvação; uma vez que a ressurreição tenha revelado o sentido da morte de Jesus, a cruz será o princípio do fim para êste século, a inauguração do —> *tempo* da realização, o fundamento da vida do crente, bem como da Igreja.

6. O Evangelho proclama que Jesus é o Senhor (1Co 12.3; At 2.36; Fp 2.11); o próprio Cristo ressurreto declara: "Todo o poder foi-me dado no céu e na terra" (Mt 28.18). Elevado à destra de Deus (At 2.33), Jesus é rei com a própria autoridade de Deus e na plenitude do divino poder. Êste poder é fundado sôbre a obra redentora realizada na obediência até a morte de cruz (Fp 2.8), e portanto, sôbre o próprio Deus que decretou esta obra e a ratificou pùblicamente, ressuscitando o Crucificado (At 3.15; Rm 1.4; 6.4). O Evangelho não é, pois, uma palavra vazia (1Ts 1.5), mas o poder de Deus que realmente salva; dêle não se envergonha Paulo (Rm 1.16); pelo contrário, anuncia-o não obstante ultrajes e lutas (1Ts 2.2). O Evangelho é a palavra devida (Cl 1.5), isto é, a autêntica revelação de Deus e dos intentos divinos com respeito a nós; o Evangelho da glória do Deus bem-aventurado (1Tm 1.11, ou conforme outra leitura: o glorioso Evangelho do Deus bem-aventurado), ou seja, a manifestação do seu poder vitorioso. Paulo chama-o também "o Evangelho da glória de Cristo que é a imagem de Deus" (2Co 4.4), a palavra na qual está Cristo presente em poder e verdade, palavra fundada e eficaz. Portanto, é muito natural que o chamemos também o Evangelho de Deus: pois êle é a boa nova da qual Deus é o autor, e pela qual Deus atinge o homem, modificando-lhe a existência.

Por estar fundado sôbre a morte e ressurreição de Jesus Cristo, o Evangelho é a palavra da —> *reconciliação* (2Co 5.19), por cujo intermédio, Deus retira o obstáculo que mantém, o homem afastado de Deus e prêso debaixo do juízo e do temor; o Evangelho é a revelação da —> *justiça* de Deus que salva o homem (Rm 1.16), fazendo-o morrer com Cristo; o Evangelho da paz (Ef 6.15), da —> *graça* (At 20.24), da —> *salvação* (Ef 1.13; 1Co 15.1 e 2): o perdão torna o homem uma nova criatura e restabelece entre Deus e êle relações normais: doravante podemos considerar o juízo sem espanto. Porquanto seja mensagem de juízo e da graça, o Evangelho é válido para todos os homens (Rm 3.23-24; 3.29-30), proclamando que o Cristo de Israel é o Senhor também dos gentios (Rm 1.1-7), o Senhor de todos (At 10.36). Pela sua morte (manifestação do pecado de Israel e do pecado dos gentios, e também revelação da salvação gratuita sem mérito pessoais e sem glória própria), Cristo derrubou a parede separatória entre Israel e os gentios (Ef 2.11-12; 3.6). O Evangelho está no universo (Cl 1.6), sendo uma só e a mesma —> fé (Rm 1.16-17; 3.30) a condição para salvar-se tanto Israel como o gentio.

7. Não sendo o Evangelho uma criação do espírito humano, nem algum sonho da sensibilidade ou da sentimentalidade religiosa, mas revelação de Deus, resulta que êle não é uma verdade evidente (1Co 2.9): nada surpreendente, pois que êle permaneça velado para aquêles que o Deus dêste século tem cegado (2Co 4.3-4). Paulo não opina de jeito nenhum que o Evangelho seja em si mesmo obscuro ou absurdo; até lhe dá o título de sabedoria (1Co 2.6), mas o Evangelho é escândalo para os Judeus, que exigem milagres e não admitem que um Deus se rebaixe; loucura e disparate para os gentios, que procuram a Deus no próprio pensamento e ignoram o pensamento divino, que excede o entendimento humano; é o único que ilumina a inteligência. Entretanto o Evangelho é poder e sabedoria de Deus para os chamados que se submetem ao juízo e à graça (1Co 1.22 ss).

Para que o Evangelho não fôsse tido por algumas dessas doutrinas, que os sábios não se cansam de imaginar para resolver os problemas da existência, Paulo renuncia deliberadamente a sabedoria da linguagem, a habilidade da palavra que convence lisonjeando (1Co 1.17; 3.13; 2Co 10.5); o Evangelho há de permanecer, ostensìvelmente, a palavra da irredutível contradição entre a sabedoria de Deus e a sabedoria humana. Não poupa Paulo aos Atenienses os apelos à penitência nem a mensagem da ressurreição (At 17.18, 30, 31). Guardemo-nos, porém de afirmar que crer é subscrever cegamente afirmações ininteligíveis! "Arrependei-vos e crêde no Evangelho" (Mc 1.15): a fé é condicionada pelo arrependimento (—> *arrependimento*). Quando Deus implacàvelmente projeta sua luz sôbre nossa vida pecadora e rebelde e que nós aceitamos o veredito que nos condena, então brota a fé, como uma resposta nossa e um movimento nosso impulsionando-nos a dar razão a Deus. A fé forma-se, cresce e fortalece-se através duma vida clara e conscien-

temente levada. "Vivei por modo digno do Evangelho de Cristo... para que vos acheis firmes em um só espírito como uma só alma, lutando juntos pela fé..." (Fp 1.27.28): a vida da Igreja, sua unidade, o nítido testemunho e firme obediencia dos fiéis, hão de manifestar a verdade do Evangelho, bem como profetizar a perdição daqueles que resistem à boa nova.

8. *A —> Lei e o Evangelho*. Principalmente em Romanos e Gálatas (um eco também em Jo 1.17), aparecem opostos: não significa que há, no VT e NT, duas revelações diferentes e dois caminhos de salvação: o VT, colocando o homem em frente das divinas exigências para que, aceitando-as, fôsse tornado justo; e o NT, constatando o fracasso dêste primeiro ensaio de Deus e instaurando como remédio uma economia de indulgência. Não, o Evangelho não representa uma nova atitude de Deus para com o homem, como se, renunciando às exigências primeiras de justificação pelas obras da Lei, propusesse agora a justificação pelo Evangelho da graça gratuita. A Lei não é contrária à promessa da graça (Gl 3.21), nem o Evangelho destrói a Lei, mas, pelo contrário, confirma-a (Rm 3.31). Paulo demonstra que a graça é anterior à Lei (Gl 3.17), sendo, todavia, introduzida a Lei como parte do primeiro e único plano de salvação. A Lei deu ocasião à transgressão (Rm 7.7ss), e serviu para evidenciar que o homem não quer receber a graça, mas gloriar-se ante Deus, de sua própria justiça (Rm 10.2-3; Lc 18.11-12); desta maneira a Lei cumpre sua finalidade: mantém o homem na sua situação real ante Deus, única situação onde a graça de Cristo o possa encontrar e salvar (Gl 3.23-24).

9. Nos escritos de João (Evangelho, Cartas e Apocalipse), o têrmo Evangelho nunca é usado na sua significação específica de Boa Nova; aliás, encontra-se apenas uma vez e com outro sentido (Ap 14.6-7): o Evangelho eterno, proclamado pelo anjo, não é o de Cristo, mas uma advertência última que Deus, antes do juízo dirige à humanidade. É declarado "eterno", por ser o apêlo que as obras de Deus lançam desde a criação do mundo (Rm 1.20).

10. Os escritos do NT nunca usam a palavra Evangelho para designar *os quatro primeiros livros do Canon Neo-testamentário:* qualquer pregação proclamando que Jesus é Cristo e Senhor, tanto a mensagem de Paulo, quanto a carta aos Hebreus e as narrativas dos evangelistas, constituem o Evangelho. Sòmente a partir do segundo século constatamos o uso atualmente corrente, o qual, aliás, nunca pretendeu estabelecer uma diferença entre as próprias palavras de Jesus e as doutrinas apostólicas, e, menos ainda, opor a "religião" de Jesus à "dogmática" dos apóstolos. Os quatro Evangelhos não estão menos carregados de reflexão teológica do que as Epístolas. Reservou-se o título de Evangelho às quatro narrativas de Mateus, Marcos, Lucas e João, para isolar-se a História dos fatos básicos da nova aliança, como no Pentateuco estão isolados os fatos básicos da antiga aliança; e de fato, os Evangelhos e o Pentateuco possuem entre si os suficientes elementos para, respectivamente, afirmar o caráter definitivo e normativo da velha e da nova aliança.

CHR SENFT

FACE

Face designa geralmente o lado visível de qualquer realidade, por exemplo, da terra (Gn 2.6; Lc 21.35), dos campos (Ez 32.4), das águas (Ec 11.1), dos céus (Lc 12.56) etc. O mesmo acontece com os têrmos sinônimos "rosto", semblante" e "cara".

1. A face do homem A Escritura fala com freqüência da face do homem, porquanto na face é que se revelam as emoções da alma: "Um coração alegre aformoseia o rosto" (Pv 15.13); no entanto, a inquietação torna o semblante triste (Gn 40.7). A Caim descaiu-lhe o semblante (Gn 4.5) e Labão, mudando de parecer, muda de semblante (Gn 31.2). Torna-se pálido o rosto do homem apavorado (Jr 30.6). Decidido, o homem faz o seu rosto "como um seixo" (Is 50.7), duro (Ez 3.8). Para manifestar sua resolução de subir a Jerusalém, Jesus literalmente (Lc 9.51) "endurece o seu semblante". A "confusão do semblante" revela a vergonha, e esta, por sua vez, "faz corar o semblante" (Dn 9.7; Sl 34.6), obrigando a esconder o rosto (Mq 3.7: "os falsos profetas se confundirão, todos êles cobrirão os seus bigodes"). Para esconder as lágrimas, Ezequias vira o rosto para a parede (2Rs 20.2); em sinal de desprêzo, a gente afasta o seu rosto do varão de dores (Is 53.3); outros, quando oram, postram-se, a face contra a terra (Gn 17.3; Mt 26.39). A face do homem é o espelho (= o semblante) dos sentimentos ocultos.

É também o elemento mais pessoal do ser humano: quem fala da face, fala da pessoa (Is 3.15: "que há convosco que moeis a face dos pobres?"). Torna-se maior o interêsse desta observação quando se trata do semblante Jesus: o rosto de Jesus transfigurado (Mt 17.2) manifesta a glória de Jesus, assim como os golpes que lhe dão na face manifestam a humilhação inflingida à sua pessoa tôda (Mt 26.67: compare-se Mt 5.39). Na linguagem bíblica "face" torna-se freqüentemente sinônimo da própria pessoa: "eu enviarei o meu mensa-

geiro diante da tua face" (Mt 11.10 = Ml 3.1), isto é, diante de ti. A expressão de Paulo: "a glória de Deus resplandece na face de Cristo" (2Co 4.6) designa tôda a pessoa e até a obra de Cristo.

2. *A face de Deus*. O VT, antropomorfista, que representa Deus à imagem do homem, dá a Iavé um semblante. Às vêzes — como simples metáfora para evocar os sentimentos de ira ou de benevolência de Deus para com os homens — Deus mostra um semblante irado (Lm 4.16; Sl 80.17), ou luminoso (Sl 4.7): mais freqüentemente — como metonímia para designar a pessoa de Deus entrando em contato com os homens — Deus vira o rosto para o homem (Nm 6.26), ou seja, revela-lhe sua graça; ou, pelo contrário, "a face de Iavé está contra aquêles que praticam o mal" (1Pe 3.12), isto é, Iavé manifesta-lhes sua ira. O rosto do Senhor indica, pois, o que Deus, abrindo parcialmente o mistério de sua personalidade invisível, quer revelar aos homens. Revelação parcial que diz respeito em particular ao seu amor e graça. É manifesta bênção para o fiel, ver o rosto do Senhor resplandecer sôbre si (Nm 6.25); no entanto, castigo e maldição para o homem pecador será esconder-lhe Deus o seu rosto (Dt 31.18), abandonando-o à morte (Sl 30.8; 104.29).

Como o —> *anjo* de Deus, a —> *glória* de Deus e o —> *nome* de Deus, a *face* de Deus é personificada amiúde pelo VT, significando então a função intermediária da revelação entre Deus e o homem. A personificação do rosto divino permite aos israelitas misturar com exagerada familiaridade a pessoa divina com a História humana. Tomemos por exemplo o texto de Dt 4.37: "...te tirou do Egito pela sua face" (imperfeitamente traduzido na nossa versão revisada por: "...te tirou do Egito, êle mesmo presente"), ou êste texto de Is 63.9: "o anjo do seu rosto os salvou" (nossa versão: "o anjo da sua presença os salvou"; ou ainda, 2Sm 17.11: "Teu rosto irá para o combate" (nossa versão: "Tu em pessoa irás no meio dêles"). Todo leitor iniciado compreende que se trata, nos textos citados, de uma maneira respeitosa de falar de Deus.

3. *Deus e o homem face a face*. Precisamente porque Deus se revela, mostrando-nos o seu rosto, é que devemos *buscar a face de Deus*. Esta expressão muito usada define bem a atitude do peregrino em marcha para o Templo, em procura da vontade divina (2Sm 21.1), ou, por extensão, a atitude do fiel atento a viver na presença do Senhor, "sob o olhar do Senhor" (1Cr 16.11). O infiel, no entanto, o homem de consciência perversa, procura escapar da presença do Senhor. Caim esconde-se e foge da face do Senhor (Gn 4.14-16); Jonas foge da face de Iavé (Jn 1.3,10). E Deus mesmo expulsa os ímpios longe da sua face (Jr 15.1). Todavia, na afirmação do Salmo (139.7) ninguém pode fugir da face divina. Portanto, todo homem encontra-se na presença de Deus. Precisamente neste "face-a-face com Deus" é que consiste a atual condição do homem, sua condição de interlocutor de Deus que êle pode aceitar ou rejeitar.

Além desta presença geral de todo homem perante Deus, Deus concede a seus servos revelações particulares, dá-lhes o seu rosto a *contemplar*. Assim Jacó declara ter visto em Peniel "a Deus, face a face" (Gn 32.30; 33.10). Também Moisés, no Sinai, falou com Deus face a face (Ex 33.11; Dt 34.10; 5.4). Não viram a Deus com seus olhos carnais, porquanto na presente economia o homem não pode contemplar o rosto de Deus sem morrer (Ex 33.20.23). Mediante os verbos —> *ver* e *contemplar*, a Escritura expressa que os servos de Deus entram em contato direto com a própria pessoa de Deus, invisível, mas revelada a êles (Jó 33.26; Sl 11.17; 17.15).

A esta contemplação parcial no espelho da fé, haverá de suceder, no último dia, a *visão de Deus face a face*, quer dizer, o conhecimento total e perfeito de Deus no amor eterno (1Co 13.12) do qual gozam já agora os anjos no céu (Mt 18.10). Dessa esperança temos recebido já o penhor na presença de Cristo perante a face de Deus (Hb 9.24).

S. AMSLER

FAMÍLIA

Para a família no VT —> *Matrimônio*

NT

1. "A ninguém sôbre a terra chameis vosso pai; porque só um é vosso pai, aquêle que está no céu" (Mt 23.9), declara Jesus. Efetivamente, com a vinda de Jesus, o marco vetero-testamentário da família foi quebrado e, como tôda a primeira criação de Deus, chegou a seu fim. Jesus é o fim de um mundo. Assim se compreende que "veio causar divisão entre o filho e seu pai, entre a filha e sua mãe, entre a nora e sua sogra", tendo o homem por inimigos os da sua própria casa (Mt 10.35s). Jesus não tolera que motivos de família venham a pesar mais, na eleição do reino, do que o apêlo de Deus (Mt 8.21). Chegou o tempo em que, por causa do reino presente, o marco da família natural deixa de ser determinante (ver Mt 10.21 par). O próprio Jesus conheceu os desprendimentos implicados pelo amor do reino (Mc 3.21,31ss par; Mt 13.51; Mc 6.4 —> *Maria* em *Nomes próprios*). No

entanto o rompimento do marco familiar não comporta um parcelamento da sociedade, ou uma atomização no individualismo; pelo contrário, da morte da família natural surge uma nova família *sobrenatural*, a —> *Igreja*, família e casa de Deus (1Tm 3.15; Hb 3.6). Nesta nova família, milagrosamente oferecida aos que renunciarem à família carnal (Mc 10.30 par), haverá novos laços de parentesco: Paulo gerando Igrejas, torna-se um autêntico pai de família (1Co 4.15; 2Co 6.13; 1Ts 2.11), e, tal qual u'a mãe dando à luz, sofre as dores do parto (Gl 4.19; compare-se 1Ts 2.7). Timóteo, Tito, Filemom são seus filhos verdadeiros (1Co 4.17; Fp 2.22; 1Tm 1.2,18; 2Tm 1.2; Tt 1.4; Fm 10). Anuncia aos gentios batizados que êles daí em diante formam parte da família de Deus (Ef 2.19; Gl 6.10). Suplica a Timóteo que considere os membros da Igreja como membros de sua família (1Tm 5.1s). Compara os bispos a pais de família (1Tm 3.5). Cumprimenta a certas mulheres, verdadeiras mães para a Igreja (Rm 16.13). Aliás, a mesma Igreja é tida, na expressão de Calvino, como a mãe de todos os que têm Deus por Pai (ver Gl 4.26ss; 2Jo 1.4,13). No cristianismo antigo era tão forte o "sentido familiar" da Igreja, que era imputação corrente entre os pagãos hostis, que a Igreja fomentava os incestos... Como podiam casar entre si gentes que se chamavam mùtuamente irmão e irmã, pai ou mãe?

2. Uma família dividada contra si mesma por causa do reino não subsistirá (Mt 12.25 par). Cuidemos, porém, de não afirmar que a irrupção do reino suprime, necessàriamente, as *famílias naturais*. A Jairo e a sua espôsa devolve Jesus a filha ressuscitada; a Marta e Maria devolve o irmão (Mc 5.4; Lc 7.11ss; Jo 11); a seus pais, um menino lunático (Mc 9.21ss); o filho ao capitão romano (Jo 4.46ss), a filha à sua mãe cananéia (Mt 15.21). A rogo das mães, Jesus abençoa as criancinhas (Mt 15.21), admite na sua própria companhia as mães de certos discípulos (Mt 27.56), cura a sogra de Pedro (Mc 1.29ss; compare-se At 28.7s). No seio da família de Deus cabe, pois, lugar para as famílias humanas, e Jesus não deixará de legislar acêrca do —> *matrimônio* e do divórcio.

Era costume, e contra ela não protesta o NT, que a família, conhecida também pelo sugestivo têrmo de *casa*, abrangesse também os parentes, filhos, enteados e domésticos (os servidores eram designados em grego com têrmos indicando que êles faziam parte da casa, exatamente como o latim *domesticus* derivado de *domus*=casa: Mt 10.25,36; 24.45; Lc 16.13; At 10.7; Rm 14.4; Fp 4.22; 1Pe 2.18). Enquanto o pai vive — ou quando é cristão — tôda a casa recebe o nome dêle, sendo uma célula social totalmente dependente dêle até o ponto de poder tomar o pai decisões em nome de todos e que a todos comprometem perante Deus. O fato consta especialmente nas narrativas de conversão ou de —> *batismo* (At 10.2; 11.14; 16.31; 18.8; 1Co 1.16; Jo 4.53; Mt 18.25). Vemos que há, na casa de Deus — provàvelmente como células de base, originais — famílias inteiras, cristãs, honradas e abençoadas, a cujo respeito não cabe a pergunta, para afirmar sua integração na família de Deus, se devam se dividir ou atomizar humanamente (At 21.5; 1Co 16.15; 2Tm 1.16; 4.19. Coisa digna de nota: é também na qualidade de famílias *unidas* que correm o perigo de heresia todos juntos: Tt 1.11). Verossìmilmente foram as famílias, no interior da Igreja, os centros de culto (At 2.46; 5.42; 20.20); precisamente como unidade familiar, devem elas desempenhar um ministério de testemunho público, exemplo vivo da família humana ideal; eis porque tanto importa sejam elas exemplares (1Tm 3.4; 5.14; Tt 1.6).

Surge assim uma ética familiar de linhas bem traçadas. Antes de mais nada, seja pura a fonte: celebre-se o matrimônio "no Senhor" (1Co 7.39; ler, para contraste, 1Co 5.1ss), isto é, entre cristãos, com a exigência da indissolubilidade. Assim serão *santos* os filhos por nascer (1Co 7.14, mesmo quando só um dos esposos casado no paganismo se converter ao cristianismo), afirmação importante pela sua profunda significação: doravante a vida conjugal e tôda sua implicação familiar situam-se não apenas na ordem da primeira criação, mas no nível da salvação. O pai, reflexo da paternidade divina (Ef 3.15), terá para sua casa a firmeza e a atenção assegurando-lhe unidade, providenciará alimento e vestido (Ef 5.29), amará a espôsa como Cristo amou a Igreja (Ef 5.25), educará os filhos para que saibam, na alegria de coração, amar e servir o Senhor (Ef 6.4; Cl 3.21), nunca esquecerá que também os domésticos têm a Deus por Pai pelo mesmo motivo que êle próprio (Ef 6.9; Cl 4.1, etc.). A mãe reconhecerá a autoridade do espôso (Ef 5.22s; Cl 3.18; 1Pe 3.1-6), e juntamente com êle preparará o porvir, temporal e eterno, dos filhos (2Co 12.14). Que torne sua casa respeitável (1Tm 5.14), acolhedora (1Tm 5.10; Rm 16.3; At 18.26), que lembre que o fundamento de sua feminilidade não é primàriamente ter filhos, mas ter marido (1Co 11.8-9). Portanto, na estrutura neo-testamentária da família, o casal precede a maternidade; em relação ao casal, unidade dos pais, aprenderão os filhos seus deveres bem como seus direitos (Ef 6.1-2; Mt 15.4ss par; 19.19 par). *Seus deveres:* saibam que é grato a Deus obedecer aos pais em tudo (Cl 3.20),

considerar nêles os mandatários da autoridade divina, os representantes do Senhor. (Muitos opinam que o primeiro mandamento pertencia à primeira tábua da lei, referente ao próprio Deus: ver Hb 12.9). Saibam, agradecidamente, cuidar dos pais avançado em idade (1Tm 5.4). *Os direitos:* acharem-se capacitados, mediante a educação cristã, para estabelecer a coincidência entre sua vocação e sua vontade, descobrir assim o sentido de sua vida (Ef 6.4). Os servidores, (os *domésticos* = que também são da *casa*), reconheçam no seu amo um delegado do Senhor (reconhecer = implica boa vontade) (Ef 6.5ss; Cl 3.22ss; 1Pe 2.18-25); serão dignos de um justo salário (—> *dinheiro*) e repartirão com seus amos a alegria da salvação (Mt 25.21-23; At 10.2ss).

Ademais, para descobrir o código da moral familiar do NT, será muito proveitoso reler as numerosas parábolas que têm por protagonista um pai de família (Mt 21.28ss; Lc 11.11; 15.12ss; etc.) ou um chefe da casa (Mt 13.27,52; 20.1; 24.43 par; Lc 13.25; 14.21, etc.). É pouco provável que a visão bíblica da família dependa essencialmente das condições sociais do mundo antigo, porquanto é intimamente ligada à doutrina da paternidade de Deus, e, logo, à consideração do corpo místico de Cristo que tanta luz derrama sôbre a unidade indissolúvel entre Jesus e todos os membros da Igreja. Mudadas as condições sociais, a Igreja terá que inventar, dentro de novos ambientes, um estilo de vida familiar que permita a todo o essencial da mensagem bíblica acêrca da família desabrochar-se sem alteração.

J. J. Von ALIMEN

FÉ

VT

A religião de Israel baseia-se na —> *aliança* celebrada por Deus com o seu povo no Monte Sinai. A aliança é o fundamento da fé israelita. Crer é aceitar como certa a existência do Deus que falou a Moisés revelando-se como o criador do mundo e o chefe de Israel; crer é reconhecer a soberana autoridade da —> *Lei* dada por êle e esperar confiadamente a realização das promessas (—> *cumprir* —> *promessa*) inerentes à aliança. Em suma, para Israel, crer é aceitar a existência e a obra de Deus, no passado, no presente e no futur , é viver confiando neste Deus que dirige a História e governa seu povo. Sem esta fé em Deus, não subsistiria o povo de Israel (Is 7.9; 30.15). É na fé que Israel vive os seus destinos.

Paralelamente a esta expressão coletiva, a fé encontra em Israel uma expressão individual na atitude segura e confiante dos justos; pois êstes encontram, na sua comunhão com Deus, fôrça e coragem em meio das provações (Ver os Salmos, em particular 73, e o Livro de Jó). A fé pessoal arraiga-se na certeza de ser Deus o soberano, e inscreve-se, assim, na fé coletiva no Deus do povo.

A fé, certeza de que o Deus da aliança governa o universo e dará cumprimento às suas promessas, e *a fé, confiança* pessoal do justo num Deus que cuida dêle, juntam-se no retrato do justo Abrão, do pai dos crentes, tal como o pinta o VT (Gn 15.6, etc.). Abrão revela-se crente nas provações a que é sujeito; assume uma atitude de fé quando é convidado a deixar sua terra pátria e quando recebe a promessa de uma descendência a despeito de sua idade avançada; persevera crente quando é intimado a imolar Isaque. Sabe pela fé que Deus não deixará de cumprir suas promessas; confiadamente coloca nas mãos de Deus seu destino que se identifica com o destino do povo de Deus.

NT

1. *Definição da fé.* O têrmo escolhido pelos primeiros cristãos para designar-se a si mesmos, era "os crentes" (At 2.44, etc.). As palavras "fé" e "crer" estão escritas em quase tôdas páginas do NT. Todavia, apenas uma só vez, encontramos uma definição formal da fé: a fé, conforme Hb 11.1, "é a garantia (hipostasis=substância) dos bens que se esperam, e a prova das realidades que se não vêem", ou seja, pela fé o crente tem por certas as realidades que ainda não se vêem, quer porque elas estão por vir (em cujo caso, fé=esperança), ou porque escapam do conhecimento experimental em virtude precisamente de sua própria natureza. Quais são estas realidades? Os capítulos 11 e 12 de Hebreus especificam que a fé é, antes de mais nada, fé em Deus ("é necessário que aquêle que se aproxima de Deus creia que êle existe e que é remunerador dos que o buscam", 11.6), que criou o mundo pela palavra de sua bôca (11.3) e preparou, na antiga aliança, uma salvação agora realizada em Jesus Cristo. Jesus é o "chefe de nossa fé e a leva à perfeição" (1.2). Noutras palavras, Cristo, o centro dos dois testamentos, é a cabeça de todos os crentes do passado e do futuro, de Israel e da Igreja: "Cristo toma a carga de todos os fiéis, desde o princípio de sua carreira até levá-los à meta final" (C. Spicq). Os crentes terão a salvação exclusivamente mediante sua união de fé com aquêle que é "o chefe da salvação" (Hb 2.10).

2. *O objeto da fé:* —> *Jesus Cristo.* Na área judaica a fé em Deus dá-se por pressuposta. Em Jo 14.1, lemos: "Credes em Deus (coisa absolutamente natural para vos que sois israelitas!), crede também em mim". No en-

tanto, os pagãos devem dar um primeiro passo: "crer em Deus vivo e verdadeiro" (1Ts 1.9), e, a seguir, "em seu Filho, a quem êle ressuscitou dos mortos, Jesus, que nos livra da ira vindoura" (1Ts 1.10). O objeto próprio da fé, segundo o NT, é Jesus Cristo, revelador de Deus, por cujo meio Deus obra a salvação; Jesus Cristo que, incorporando-se aos crentes, une-os a Deus e os salva.

Conforme o depoimento dos três primeiros evangelhos, crer consiste em aceitar como verdadeiro o Evangelho anunciado por Cristo e reconhecer em Jesus o Salvador messiânico, o qual, assistido da divina onipotência, age tendo em vista a salvação dos homens. A fé é confiança em Jesus Cristo e na veracidade de sua mensagem, adesão de todo o ser à pessoa e à mensagem de Cristo porquanto elas têm vindo de Deus. Crer é admitir que a pregação e os milagres de Jesus revelam nêle o Libertador esperando (Mt 11.4-6), confessá-lo como o Cristo (Mc 8.29). Crer em Jesus é crer no —> *Evangelho* (Mc 1.15).

João redigiu seu evangelho "para que creiamos que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhamos vida em seu nome" (Jo 20.31). Crer é admitir que Jesus é o filho, não de José de Nazaré (1.45; 6.42), mas o Filho enviado do Pai ao mundo, para dar vida ao mundo. O pensamento do quarto evangelho é essencialmente o mesmo, embora, João, melhor que os três sinóticos, saliente ser Jesus o revelador saído do Pai (8.23) para manifestar-nos o Pai (1.18); o caminho único levando ao Pai (14.6); a ressurreição e a vida (11.25): o doador da vida eterna, o profeta da ressurreição no último dia (6.40, etc.) para os que crêem nêle como seu único Salvador (6.68) e perseveram unidos a êle (8.30.31, etc.).

Já no dia do Pentecoste, Pedro e os apóstolos pregam a fé em Jesus, o Cristo, o enviado de Deus, morto e ressuscitado (At .36; 10.40-42): logo que crê, a pessoa deve ser batizada em nome de Jesus para receber o Espírito Santo (At 2.38), pois êste Jesus, Cristo e Senhor, é "o único nome" concedido aos homens, que os possa salvar (At 4.12).

São Paulo também define identicamente o objeto da fé, como vemos no texto lapidário de Romanos 10.9-10: "Se com os teus lábios confessares a Jesus como Senhor, e em teu coração creres que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo, porque a fé sincera leva à justiça e a confissão da bôca leva à salvação". Portanto, segundo Paulo, crer é admitir ser Jesus o Senhor que reconciliou os pecadores, em nome de Deus (2Co 5.19), e criou um nôvo meio de salvação. A nova ordem clausura o reino da Lei: funda-se sôbre a fé, realiza-se na obediência dos fiéis ao Cristo com o qual vivem em comunhão pessoal.

Em suma, crer, conforme ensina o NT, é admitir como verdadeiras as declarações de Jesus acerca de si mesmo, e o testemunho apostólico o qual, depois da morte e da ressurreição de Jesus, proclama ser êle o Senhor e o Cristo. A fé cristã autêntica compromete o homem inteiro, atando-o àquele que é doravante seu Senhor e do qual recebe uma nova vida. Portanto, em todo tempo e lugar, a fé comporta simultâneamente, uma confissão de bôa e uma vida renovada na obediência a Cristo, crido e confessado.

3. *Os efeitos da fé.* O crente fiel responde: "sim, amém" à mensagem pregada por Jesus e seus apóstolos. Reconhece que Jesus veio para celebrar uma nova aliança e dar cumprimento à redenção anunciada na primeira aliança. Sabe que a História da salvação entrou na sua fase última com a vida, morte e ressurreição de Cristo e com a pregação apóstólica, difusora dêstes acontecimentos; e sabe que no derradeiro dia a segunda vinda de Cristo coroará esta maravilhosa História; no entanto, Cristo está entre os seus, pelo Espírito Santo, congregando todos quantos lhe pertencem. Assim a fé entrega-nos uma nova visão da História e do mundo.

O crente, entrementes, participa pessoalmente da última fase da História redentora. Em virtude de sua fé, acha-se incluído nesta grande aventura convertida no seu próprio destino. São Paulo, em têrmos incomparáveis, celebra a solidariedade entre o crente e Cristo: "aquêle que crê em Cristo está morto com êle (2Co 7.3), sepultado com êle (Rm 6.4), vive com êle (Rm 6.8), para ser glorificado com êle (Rm 8.17) e reinar com êle (1Co 4.8). A fé ensina ao crente que a obra de Cristo foi feita para salvar os pecadores; logo, Cristo salvará também a êle, um pecador. O crente portanto sabe-se salvo, a condição de crer em Cristo e de perseverar unido a Cristo "na obediência por fé" (Rm 1.5: literalmente "na obediência da fé"). A fé confere vida e salvação.

4. *A incredulidade* aparece em todo o NT como o mal supremo. Quem não crê, anula pràticamente a obra de Cristo e permanece pessoalmente em pecado, afastado de qualquer esperança de salvação. Eis porque os fiéis são exortados incessantemente a "permanecerem" na fé: eis porque a propagação da fé aparece como o único dever da Igreja para com o mundo (Mc 13.10; Jo 20.31; At 1.8; 1Co 9.16, etc.).

PH.-H. MENOUD

FESTAS

VT

Menos ainda que noutros assuntos, é impossível abstrair aqui da História, pois o mesmo desenvolvimento das festividades ajuda a compreender tudo o que as festas representaram nas diferentes épocas para os israelitas, e explica as modalidades de sua celebração no início da era cristã. As festas, segundo consta, passaram por uma grande evolução, não sendo, porém, sempre possível seguirmos pormenorizadamente as diversas fases desta marcha, mesmo quando em conjunto estejam relacionadas com as flutuações de todo o desenvolvimento religioso de Israel. Ocorre com frequência que os documentos mais recentes são os que melhor têm guardado as lembranças das primeiras etapas. Mas, nem por isso deixaremos de pontuar com muitos pontos de interrogação o intento de historiar êste desenvolvimento, pois é grande a inclinação de escutar amiúde a nossa lógica mais do que o conteúdo exato do texto.

1. Devemos, como é justo, remontar à *época nômade de Israel,* anterior a Moisés, para compreender certos elementos, uma vez que as festas pontuavam os grandes momentos da vida pastoril. Posteriormente a instalação em Canaã trouxe consigo grandes modificações: os momentos essenciais da vida agrária são diferentes dos da vida nômade, e, portanto, outras festas aparecerão. Mais tarde, ainda, as reformas deuteronômicas e sacerdotais introduzem grandes modificações na própria concepção das festas mais arcaicas.

É provável que duas festividades anuais datem da época nômade: Páscoa na primavera, Expiação no outono. Os traços arcaicos destas festas nos têm sido conservados pelos relatos sacerdotais. A Páscoa é caraterizada pelo sacrifício de um cordeiro no marco familiar, e pelo simbolismo do sangue (na noite do êxodo do Egito, o sangue preservará os Israelitas do anjo exterminador). Sòmente no marco da vida pastoril nômade, é que se tornam inteligíveis muitos ritos aparentemente de reconsagração dos rebanhos à divindade, a fim de conseguir a renovação da aliança entre esta e o povo. Posteriormente, com a maior naturalidade, a matança dos primogênitos será concebida como uma entrega à divindade da parte que lhe pertence por direito, para que Deus continue assegurando a fecundidade dos rebanhos. A festa das Expiações remonta quiçá da mesma época distante; seja o que fôr, o rito do bode devotado a Azazel (Lev. 16.20-28), carregado materialmente dos pecados do povo, foge bastante do quadro mais espiritual da piedade sacerdotal. Ignoramos, porém, quais foram os ritos primitivos desta festividade.

As festas lunares, mensais, que coincidem essencialmente com a lua cheia e com a lua nova, tão importantes para a vida agrícola, remontam quase seguramente da mesma época.

O laço estreito entre certas festas e a vida agrária dos camponeses palestinianos é claro indício de sua origem. A festa dos *pães sem levedura,* que se celebrava na primavera, na época da Páscoa, marcava o início das colheitas. Come-se a farinha nova; nada sobrado da colheita anterior devia ser misturado a ela; daí a exclusão da levedura na confecção do nôvo pão. Outras cerimônias vêm juntar-se às primeiras: oblação dos primogênitos do rebanho para garantia da fertilidade dos campos e da fecundidade dos animais.

Cinquenta dias depois, celebrava-se a festividade das Semanas (Pentecostes), que marcava o fim da ceifa. No outono festejavam as colheitas; cada um instala-a-se em meio das vinhas, vergéis e pomares num abrigo de ramas e folhagem (latim *tabernaculum,* tenda). Daí o nome de festas dos Tabernáculos. Autores há que, à luz dêste traço, opinam que os Tabernáculos (na cidade estas tendas eram de tela), eram apenas a festa posteriormente instituída para rememorar o uso primitivo. Mas, Jz 9.27, atesta que os próprios cananeus já celebravam esta festa.

As *festas lunares* também eram comuns. Muitas vêzes os profetas mencionam a lua nova associada ao sábado, dando margem para perguntarmos se o sábado era já a festa semanal ou simplesmente a festa da lua cheia (Is 1,13; Os 2.13). Os dias da lua cheia eram ocasiões de festas domésticas ou tribais (1Sm 20.18,29), tinham pois mais relação com os pequenos santuários do país; davam lugar a regozijos e até a licenças que os profetas severamente condenam e que o próprio Deuteronômio desacredita. A festa dos Pães sem levedura uniu-se fàcilmente com a da Páscoa, enquanto que a festa da Expiação juntou-se com a dos Tabernáculos, pois celebravam-se na mesma estação, na primavera e no outono, respectivamente. A legislação antiga, da qual só temos poucos fragmentos, nos dá uma pintura incompleta destas celebrações anuais. O fragmento "iavista" (Ex 34.18-26) bem como o "elohista", dão escassa importância à Páscoa, mas descrevem prolixamente a festa dos pães asmos. Embora os profetas mencionem frequentemente as festas da lua cheia e do *sábadom* nunca deixam delas alguma descrição. Finalmente, existia outra festa anual: a da *entronização de Iavé,* da qual ignoramos quase tudo, pois encontramos apenas alusões a ela, muito tardias. Remontava, quiçá, dos tempos dos primeiros Reis, correspondia, sem todavia ser idêntica às solenidades alhures (como a entronização de Marduk na Babilônia) conhecidas.

2. *A Reforma de Josias* não pretendeu inovar, mas purificar e animar as manifestações da vida religiosa mediante a mensagem altamente moralizadora da mensagem profética. Como em tôda reforma, os novos elementos foram importantíssimos. Centralizando o culto em Jerusalém, a reforma modificou a celebração das festas tirando-lhes o caráter de orgias que tinham com excessiva frequência quando eram celebradas nos pequenos santuários locais. Os regozijos continuaram naturalmente, porém já totalmente dissociados do culto e secularizados. Também as festas separaram-se da vida cotidiana, pela impossibilidade de irem todos a Jerusalém. O caráter agrário de muitas festas atenuou-se cada vez mais na elegante capital. Aliás, já Deuteronômio 16.1-8, integrou à grande festa da Páscoa os seus elementos característicos.

As grandes festas, celebradas doravante em Jerusalém, receberam naturalmente um renôvo de esplendor e importância. Paulatinamente esquecido o seu caráter agrário, predominou o aspecto de comemoração dos grandes eventos religiosos de Israel. Provàvelemnte a esta época de grandes sistematizações, começaram a se fixar as festividades, já não mais segundo o ritmo das estações, mas segundo um calendário oficial. Antes do Deuteronômio várias destas festas tinham-se tornado verdadeiras festas nacionais; foi, porém, o Deuteronômio que lhe conferiu êste caráter próprio de comemoração do passado religioso de Israel, acusando mais um traço já presente desde os princípios. A excessiva alegria camponesa veio a ser substituída pela grave majestade, própria da celebração de um heróico aniversário.

Verossìmilmente nesta mesma época, em virtude de uma evolução, para nós bastante desconhecida, o sábado passou a ser uma festa semanal já não mais mensal, expressão do caráter muito humanitário próprio do Deuteronômio, pois o sábado concedia um descanso benéfico depois do trabalho (Ex 23.12; Dt 16.9 ss), cada semana.

Na mesma linha reformatória procedeu-se à renovação sacerdotal; a reforma sacerdotal, obra mestra do Deuteronômio, não deixa de afastar-se amiúde da vida real, em virtude precisamente de ter sido planejada, na sua maior parte, durante o exílio. As festas permanecem sem modificação, embora fixadas em dias e meses exatos. (Lev 23.5 ss; Nm 28.16). Aparecem uns poucos elementos novos: a festa da lua nova, descuidada pelo legislador, recebe nôvo vigor (Nm 28.11.15), indicando isso que, no fundo ela nunca deixara de ser popular em extensos círculos. O sábado semanal não mais é mera cessação de trabalho: vem a ser total inatividade, com caracteres de serviço ascético (Ex 16.27-30; 31.12-17); juntamente com a circuncisão, a observância sabática será o distintivo dos Judeus dispersos no meio dos pagãos. Mede-se a importância das festas pela sua duração: sete dias são atribuídos à Páscoa (e à festa dos asmos, que foi unida a ela), e sete dias à Festa dos Tabernáculos, mas um só dia é reservado para a celebração das Semanas (Pentecostes). A Festa dos Tabernáculos comemora doravante o tempo feliz e abençoado do Israel antigo, nômade nos desertos; não um determinado evento, proeza ou façanha, mas uma vida, outrora muito fiel e fervorosa que, por espaço de uma semana, torna a ser realidade. A Páscoa conserva ou restaura antigos traços silenciados nos documentos "iavistas, elohistas ou deuteronômicos" e que aparentemente sempre persistiram na celebração da festa (Lev 23. 1-14, e o relato da saída do Egito, Ex 12). As outras festas denotam uma unificação do ritual, à base de holocaustos, —> *sacrifícios* pelo pecado, descanso sabático e confluência de tôdas as aldeias da Judéia para o santuário de Jerusalém. As ofertas não mais eram oblações espontâneas, mas imposições fixadas pela Lei e tornadas um dever para a comunidade, e um ato benéfico para todo o povo presente, ou ausente.

3. *A evolução posterior no seio do judaísmo* continua no espírito do código sacerdotal. Assim, para o sábado, as regras prescritas e sua interpretação tendem a maior severidade dia após dia. O caráter de comemoração, dado às grandes festividades, estende-se progressivamente a tôdas demais. Assim, depois da destruição do templo, o Pentencostes vem a ser a comemoração da dádiva da Lei no Sinai. As festas e todo o conjunto do calendário eram regulados segundo a lua, cujas fases e alternâncias estudavam-se em Jerusalém com a suficiente antecipação para noticiar oportunamente aos Judeus da Diáspora: podia suceder em determinados casos que, pelo atraso das comunicações, determinadas festas fôssem celebradas duas vêzes, com um intervalo de um mês, de maneira que a data calculada por Jerusalém fôsse observada pelo menos na Capital. Assim mesmo, quando havia um mês intercalado, ou seja, a repetição do último mês, a festa de Purim, afeita a êste, era celebrada duas vêzes em tôda parte.

Comemorava-se a destruição do templo com dois dias de jejum. O caráter comemorativo-histórico das festas israelitas aparece nìtidamente na atitude do povo, nos anos das lutas promovidas pelos Macabeus em prol da independência religiosa e política da Judéia. As grandes libertações conseguidas pelas armas comemoram-se com festas especiais, destinadas a conservar a memória dos eventos: assim apa-

rece *o dia de Nicanor* (1Mc 4.48), vitória de Judas sôbre Nicanor, o sírio; *a dedicação do templo* (Mc 5.59), reconquistado, purificado, devolvido ao culto conforme os ritos ancestrais. A queda de Akra, cidadela síria de Jerusalém, depois de vinte anos de combates, é comemorada com uma celebração anual, embora efêmeramente, pois, em tempos do historiador Flávio Josefo, não mais é observada. Para a festa de Purim não temos indicação certa sôbre suas origens, mas aparentemente ela aparece no Livro de Ester, que a relata com um caráter assaz profano.

Em tôdas as religiões vizinhas de Israel, as festas acabaram perdendo parte de seu caráter naturalista e agrário, para revestir e atualizar os grandes mitos religiosos locais. Em Israel, pelo contrário, os mitos pròpriamente ditos têm sido repudiados quase totalmente, para dar lugar, nas festas, aos acontecimentos anteriores, anualmente rememorados. Mas, não são êstes sucessos, lembrados apenas como façanhas gloriosas, mas como memória de tal ou qual proeza divina, a favor do povo, e, sobretudo como lembrança da ação, sempre presente e sempre pronta de Deus, que outrora salvou milagrosamente seu povo da escravidão do Egito, levando-o para Canaã, e que hoje ainda pode e quer salvá-lo de tôdas opressões reais ou possíveis. Êste aspecto histórico-religioso integrará as festividades instauradas pelos Macabeus, imediatamente após os acontecimentos. Não são as façanhas de Judas o objeto da celebração, como acontece com o nosso Tiradentes, no 21 de abril, mas a obra direta de Deus pela mão de Judas, cada ano lembrada para os Israelitas. É um sentimento claramente salientado na obra do segundo Isaías, embora sem conexão com as celebrações festivas. Para Isaías, a libertação do Egito permanece como a máxima garantia da libertação, ainda mais maravilhosa que em breve Deus concederá a seu povo exilado; mais frequentemente ainda, como a garantia de tôdas as libertações que Deus concederá aos seus filhos. Os cristãos assumirão muitos elementos das festas judaicas, substituíndo as recordações da História dos Judeus pelas lembranças ainda frescas da vida de Jesus, ou seja, vistas as coisas na perspectiva justa, os cristãos continuam celebrando as festividades de Israel no mesmo espírito.

G. NAGEL

FESTAS

NT

O apóstolo São Paulo escreve aos cristãos: "Ninguém vos julgue por causa do dia de festa, ou da lua nova, ou do sábado: tudo isso é apenas sombra das coisas que haviam de vir, porém a realidade está em Cristo" Cl 2.16-17; Gl 4.10-11). Noutras palavras, em virtude da vinda, da morte e da ressurreição de Cristo, as festas da antiga lei estão agora realizadas; portanto, observá-las" significa recair na antiga aliança, como se Cristo não tivesse vindo" (O. Cullmann).

1. Até sua ressurreição, Jesus e os discípulos guardam normalmente as festas e dias de culto dos Judeus (Mt 26.18 ss par; Lc 2.41-42; 4.16; 23.54-55). O quarto Evangelho insiste muito no fato de Jesus cuidar em comparecer às festas judaicas: sobe a Jerusalém para a Páscoa (2.13 ss; 12.12 ss; 11.26), para outra festa (Purim? 5.1), para os Tabernáculos (7.2 ss) e para a dedicação (10.22). Por esta tenacidade em estar presente, Jesus manifesta de certa maneira que êle é a "realidade" destas festas, e que tem vindo para cumprí-las como tem vindo para cumprir tôda a justiça e tôda a Lei (Mt 5.17). Nesta perspectiva, convém estabelecer o paralelo entre êstes relatos e o comportamento de Jesus no que diz respeito ao —> *templo* de Jerusalém.

a) Os relatos que nos mostram Jesus frente ao *sábado* são bem significativos. O sétimo dia da semana é o dia predileto para a obra de Jesus: além de pregar nas sinagogas (Mc 6.2ss par; Mt 4.23 par; 9.35; Lc 4.15; Jo 6.59ss; 18.20), Jesus opera de preferência seus milagres aos sábados (Mt 12.9-14 par; Mc 1.21ss par; Lc 13.10ss; 14.1ss; Jo 5.1ss); êste é o dia por excelência para Jesus trabalhar, a exemplo do Pai (Jo 5.17), para manifestar a irrupção, neste mundo que passa, do mundo que vem. Jesus realiza a promessa do —> *descanso* e da presença de Deus, simbolizada no sábado: faz dêle "seu" dia, o dia reservado para sua obra, o dia do qual êle é o "senhor" (Mt 12.1-8 par). Mas a liberdade que toma Jesus com respeito ao sábado não deve ser interpretada como a manifestação de antiformalismo em princípio: é o sinal da messianidade. Para salvar os homens (Lc 13.15ss; 14.5, etc.), é que Jesus reina, especialmente sôbre o sétimo dia, não tendo, portanto, o sábado sua razão de ser em si mesmo, mas em Jesus, o Messias. Por êste motivo, quem violasse o sábado, não por causa da vinda de Cristo, seria "maldito e transgressor da Lei" (como declara uma tradição textualmente referida por Lucas 6.5), mas, quem sabe que Jesus é o Messias e obra pela presença do reino de Deus, êsse é dispensado das leis sabáticas (Mt 12.1ss par): não é mais sujeito a elas. Achará para o seu culto um outro dia, tão legìtimamente como abandonará o Templo e a —> *circuncisão:* pois êle pertence ao nôvo —> *Israel*.

b) Mas Jesus não apenas realiza o sábado: êle cumpre e celebra igualmente *a Páscoa* judaica, que nada mais era do que a sombra da paixão do Cristo, "nossa Páscoa" (1Co 5.7); êste é o motivo porque os evangelistas tão fortemente sublinham a relação entre esta festividade judaica e a morte de Jesus (Mt 26.2 par; Jo 11.55ss; 12.1-8; 13.1); motivo por que, também para salientar ainda mais esta relação, o quarto Evangelho não fixa a morte de Jesus no momento indicado pelos sinóticos. Ademais, os quatro Evangelhos declaram explìcitamente a significativa relação entre a imolação do cordeiro pascal e a instituição da santa ceia (—> *Eucaristia*) — Mt 26.17ss par; Jo 6.4).

2. Depois de constituída, a Igreja de Cristo necessitou de certo tempo para compreender todo o alcance do cumprimento, em Jesus, das festas e ritos da antiga lei: consta que alguns judeus-cristãos desejavam que a Igreja guardasse o conjunto dos usos judaicos (Cl 2.16; Gl 4.10) e que muitos cristãos-gentios, mormente São Paulo, recusando semelhante jugo, esforçaram-se por aplicar a doutrina do nôvo Israel já confessada unânimemente pela Igreja, e também manifesta unânimemente por ela, mediante a substituição do sábado pelo domingo.

Na verdade, sendo o sábado o dia da reunião dos judeus nas sinagogas, êste dia permaneceu o mais indicado, tanto em Jerusalém, como em tôda parte, para a evangelização dos judeus (At 9.20; 13.5; 14.42-44; 14.1; 16.13; 17.1,10,17; 18.4,19,26; 19.8). Neste sentido é possível afirmar que os primeiros missionários continuavam guardando o sábado, bem como subindo ao Templo (At 3.1; 5.20,25, etc.), porém, conscientes de uma nova realidade (—> *Igreja*).

Esta nova realidade explica que, embora se reunissem diàriamente, nos exórdios, os primeiros cristãos celebraram seu culto não mais no sétimo, mas no primeiro dia da semana (At 20.7; 1Co 16.2), em breve chamado "dia dominical, dia do Senhor, domingo" (At 1.10). Êste dia foi escolhido, porque Jesus ressuscitou (Mt 28.1 par; Jo 20.1) e apareceu aos discípulos no primeiro dia da semana. Fazendo de cada dia da semana, a festa da ressurreição de Cristo, os primeiros cristãos assentavam um dos princípios básicos de uma teologia do domingo e do culto: o domingo é o dia da presença do Ressuscitado no meio dos "seus", o momento em que a data principal da História da Salvação é re-presente, atualizada, o momento em que o Senhor, respondendo ao chamamento da Igreja (*Maranatha,* vem Senhor! — 1Co 16.22; Ap 22.20), vem unir-se a ela. O ponto culminante dêste encontro e desta união está na —> *eucaristia:* na ceia do Senhor, como na noite da Páscoa (Mc 16.14; Lc 24.30ss, 41ss), o próprio Jesus preside a mesa dos fiéis (At 10.41).

Além de ser a comemoração da Ressurreição (bìblicamente, comemorar implica muito mais do que lembrar mentalmente!), o primeiro dia da semana baseia outro princípio essencial da teologia do domingo e do culto: por antecipação é realizada, cada domingo, a esperança cristã do advento glorioso de Cristo, do "dia do Senhor" (Ap 1.10), ou seja, daquele último dia anunciado pelos profetas (Is 2.12; 13.9; Jl 2.31, etc.): dia da esperança e de espanto, dia das bodas do Cordeiro e da condenação dos maus, dia em que beberá Jesus o nôvo vinho (Mt 26.29), em que será excluído aquêle que não tiver a —> *veste* nupcial (Mt 22.11ss). Quem recordar o quanto a esperança do banquete messiânico importa para a noção bíblica da eucaristia compreenderá até que ponto êste sacramento estava no centro, não apenas da teologia, mas da realidade do culto dos primeiros cristãos (At 20.7, etc.), fazendo do primeiro dia da semana um *dies dominicus*, um domingo.

Como um memorial da Ressurreição e antecipação da Segunda Vinda, o Domingo é o dia, excelente entre todos, para realizar a obra da salvação, enquanto marcha a humanidade entre ambos os acontecimentos: celebrar o domingo cristãmente significa, pois, para o cristão, receber a graça do mistério redentor de Deus. Tudo o que acabamos de dizer com respeito à eucaristia, deve ser dito também da pregação que acompanhava ou preparava a Santa Ceia (At 20.7ss, etc.), pois a pregação, sob o mesmo título que a eucaristia inscreve-se na obra escatológica de Jesus (At 2.24ss, etc.): lembra a Ressurreição e, congregando os eleitos (Lc 5.10; Mt 9.37ss) antecipa a volta do Senhor (Mt 24.31). Afirmaremos, portanto, muito legìtimamente, que o domingo é constitutivo da Igreja, e, corolário lógico, os que se crêem autorizados a celebrar o sábado em vez do domingo, negam em princípio a passagem da antiga para a nova —> *aliança,* e, portanto, a messianidade de —> *Jesus*.

Não deixa de surpreender que o NT não transfere nunca sôbre o domingo as leis que definem o descanso sabático. Atos 20.7 relata que a Igreja congrega-se de noite, certamente depois de um dia de trabalho, de trabalho duro para o jovem que adormeceu, implicando isso que não é forçosamente deixando de trabalhar que devemos santificar o dia do Senhor. A Igreja, aliás, esperou três séculos para tornar o domingo feriado. É, portanto, o culto com seus elementos normais que santifica o dia do Senhor.

3. Cada domingo é de certo modo uma festa de Páscoa; porém, não há sérios indícios de que as festividades pascais tivessem sido convertidas, já nos tempos apostólicos, no centro-cíclico primeiro e essencial do ano litúrgico. Apenas notaremos que, iniciadas as controvérsias sôbre a data da Páscoa, alegar-se-iam tradições apostólicas. Textos como Cl 2.16; Gl 4.10-11; Rm 14.5 sugerem que certos cristãos desejavam transferir para a vida cristã, outras festividades judaicas. A unanimidade veio a ser completa com respeito ao *Pentecoste*. Os judeus contemporâneos celebravam-no em memória da Lei dada no Sinai para constituição do povo de Deus; os cristãos vão celebrar agora a constituição do nôvo Israel, mediante a efusão do Espírito Santo (At 2). Paulo anuncia literalmente: "Ficarei em Éfeso até o Pentecoste" (1Co 16.8), significando isso que Pentecoste era conhecido fora dos círculos judeus: pois tanto os coríntios, como os efésios, eram pagãos convertidos. Com mais razão podemos opinar que o Pentecoste cristão era celebrado em Jerusalém, "porquanto Paulo se apressava com o intuito de passar o Pentecoste em Jerusalém caso lhe fôsse possível" (At 20.16); êste texto autoriza várias suposições: Pentecoste lembrava aos fiéis o famoso dia em que "homens piedosos, vindos de tôdas as nações debaixo do céu" (At 2.5), "ouviram falar, em suas próprias línguas, das grandezas de Deus" (At 2.11). Na idéia de Paulo, Pentecoste era, além de comemoração da vinda do Espírito Santo, a afirmação da unidade e da universalidade da Igreja: ora, era precisamente para manifestar esta unidade da Igreja universal que o Apóstolo subia a Jerusalém levando as coletas reunidas em suas Igrejas (1Co 16.1-4; 2Co 8.9; Rm 15.25-28).

4. Enquanto a memória da morte e ressurreição de Jesus, e da efusão do Espírito Santo, achou sua expressão normal na celebração de festas regulares já na época apostólica, o aniversário do nascimento de Jesus não era objeto de qualquer celebração. Orígenes dirá mais tarde que a Bíblia desconfia dos aniversários natalícios, mencionando apenas os de Faraó (Gn 40.20) e de Herodes (Mt 14.6). Por outro lado, contràriamente à Páscoa e ao Pentecoste, a data do nascimento de Jesus é indicada apenas aproximadamente: foi na época em que Quirino governava a Síria (Lc 2.2). Serão necessários muitos séculos para que a Igreja reconheça, quase unânimemente, o 25 de dezembro como data-memorial do nascimento de Jesus (O. CULLMANN — *Noel dans l'Église ancienne, Neuchâtel et Paris, 1949)*.

5. Considerando o texto de Colossenses, citado no início dêste artigo (Cl 2.16), cabe perguntar se não vem contrariar o ensino neo-testamentário o fato de nós introduzirmos as festas na vida da Igreja. Lembremos que Paulo não protesta contra a introdução de festividades *cristãs*, mas contra a conservação das festas *judias*. Decorre, pois, a regra seguinte: é legítimo celebrar festas na Igreja, sempre que denotem que, com Jesus, vieram o reino de Deus e a salvação messiânica; tornam-se ilegítimas quando deixam de rememorar a obra salvadora de Jesus (entende-se Pentecoste como obra de Jesus enviando o Espírito — Jo 15.26) ou de anunciar sua vinda gloriosa. Noutros têrmos, as festas cristãs devem ser primeira e primordialmente cristológicas; elas se tornam parasitárias tôda vez que se afastam da pessoa e obra de Cristo, a fé e alegria da Igreja: regra tão importante que, num futuro próximo, terão de ser definidas as intenções e os limites de celebrações que, direta ou indiretamente, pretendessem apoiar-se sôbre textos como Hb 11 ou Mt 26.13.

Notemos principalmente que a utilidade das festas cristãs reside no fato de que elas salientam a verdade essencial do cristianismo: que a salvação não é uma idéia, mas uma História que tem seu centro e sentido na pessoa e obra de Jesus Cristo.

J. J. VON ALLMEN

GEENA

1. Geena (gehenna), transcrição do hebreu "gehinnom = vale dos filhos de Hinnom" (Js 15.8; 2Rs 23.10), era uma profunda depressão situada ao sul de Jerusalém. Celebravam-se aí os cultos de Moloc, a quem os reis Acabe e Manassés sacrificavam seus filhos (2Cr 28.3; 33.6). Josias, o rei reformador, converteu o vale em lugar impuro (2Rs 23.10) onde se queimava o lixo e atiravam-se os cadáveres (Jr 31.40; Is 66.24). Os profetas lançaram condenações contra êste vale e, em suas pregações, a geena tornou-se o lugar do castigo vindouro (Jr 7.31-32; 19.6; Is 31.9). Para o Apocalipse judeu de Enoc, a geena é o lugar onde Deus castigará os maus, sob o olhar dos justos reunidos no monte de Sião (Ver Lc 16.23-26).

No NT "geena" significa o castigo eterno já não localizado no vale de Hinnom.

2. *Geena* possui muitos sinônimos e equivalentes: o fogo eterno (Mt 18.8-9; 25.41); o fogo inextinguível (Mt 3.12; Mc 9.44ss); o fogo e o verme (Mc 9.48; comparar Is 66.24); a fornalha acesa (Mt 13.42); o lago de fogo e enxôfre (Ap 14.10; 19.20; 20.10. Lembre-se o castigo de Sodoma e Gomora: Gn 19.24; Sl 11.6; Ez 38.22); os tormentos (Ap 14.10-11; Lc 16.23,28); o abismo (Ap 20.3;

ver Mt 25.41); o castigo eterno (Mt 25.46); as trevas exteriores (Mt 8.12; 22.13; 25.30).

Como pode ser a geena *fogo* e *trevas?* O *fogo* significava para Israel a presença de Deus (Ex 10.18; 40.38; Dt 4.12; 5.4) e a santidade que não tolera o mal. Deus destrói pelo fogo tudo que não lhe aprouver (Dt 32.22; 2Sm 22.9; Jr 5.14; 15.14; Hb 12.29). A geena carece de poder em si, porém, Deus castiga mediante seu fogo. As *trevas exteriores* são o oposto da —> *luz,* figura da salvação e da vida eterna (Jo 8.12; Ap 21.23); fora do banquete do reino celestial, há, portanto, exclusivamente trevas (Mt 22.13).

São João não fala da geena, mas da perdição (3.16); da —> *cólera* de Deus que permanece (3.36), da —> *morte* (6.50; 8.21; 11.25; 1Jo 3.14s), do juízo entendido como condenação final (5.24,29), das trevas (12.46), do ser cortado (15.2) e lançado fora (15.6), afastado de Cristo quando da sua vinda (1Jo 2.28).

São Paulo também não usa a palavra geena; mas fala da ira (Rm 2.5; 5.9), da irritação e da cólera, da tribulação e angústia (Rm 2.8s), da perdição (Rm 9.22; Fp 3.19), da corrupção (Gl 6.8) e da rejeição (1Co 9.27).

As antíteses da geena são a —> *salvação,* a —> *vida eterna,* e —> *cidade* celestial.

3. Deve-se distinguir entre geena e "morada dos mortos" ou "infernos" (Hades) (Ver —> *Mundo* NT), porquanto vão para a morada dos mortos, ou hades, tôdas as almas depois da morte, na espera da ressurreição; no entanto, a geena recebe os perversos depois do juízo último, para castigo dêles: a geena é a "segunda morte" (Ap 20.6,14).

4. Contràriamente aos apocalipses do judaísmo, o NT não se compraz na descrição das penas da geena. Não veio Cristo para instaurar um juízo final imediato, nem para dar uma sentença definitiva, mas para oferecer a própria vida em resgate a fim de arrancar os homens da perdição (Mc 10.45; Jo 3.16; Rm 6.23). Quem crer nêle, passa da morte para a vida, da perdição para o reino de Deus (Jo 5.24; Cl 1.12-14).

Todavia pode ter a vinda de Jesus efeitos negativos: aquêles que não crerem e rejeitarem suas palavras, condenam-se a si mesmos (Jo 12.47-48). Todo homem é colocado por Jesus Cristo numa alternativa de vida ou de morte, determinando pessoalmente com respeito à sua eterna sorte. Os homens, entregues a si mesmos, vão direto ao inferno; exclusivamente a intervenção de Deus, a obra de Cristo aceita pela fé, é que pode mudar-lhes o destino.

A geena ameaça a todos quantos *a priori* se afastam de Cristo (Mt 23; Jo 8.44-47), mas também aos discípulos que não perseveram no testemunho de bôca e de obras devido a Jesus Cristo (Mt 10.28; Mc 8.38; Lc 12.4s; 8-9). Os crentes devem romper com qualquer forma de pecado (1Co 5.9-10; Gl 5.19-21; Fp 3.18-19; 1Jo 3.14-15; Ap 21.8; 22.15); nenhum sacrifício é demasiadamente grande para sua consecução (Mc 9.43-49), em vista da severidade do julgamento de Deus diante do pecado (Mt 5.22). Os "filhos da geena" são os escribas e fariseus hipócritas bem como os seus sequazes (Mt 23.15); são os filhos do diabo mentiroso e homicida (Jo 8.44), em virtude a atitude que assumiram diante de Cristo.

São Tiago adverte contra o poder infernal da língua (3.6).

Em resumo, quando o NT fala sôbre a geena e a perdição, não é no sentido de destinar alguns homens a uma sina inevitável, porém no de advertir e exortar à procura da salvação e da vida eterna na fé em Jesus Cristo.

F. BAUDRAZ

GERAÇÃO

1. Ato de gerar, prosápia, descendência —> *Família.*

2. Visto que indica usualmente *a duração de uma vida humana,* "geração" serve para marcar o tempo; os tempos passados (At 14.16; 15.21); o tempo do castigo de Deus que atinge até a quarta geração (Ex 20.5; Dt 5.9); o tempo da misericórdia, infinitamente maior que a ira (Ex 20.6=Dt 5.10; 1Cr 16.15; Sl 105.8). "De geração em geração", ou também "de idade em idade" significa para sempre, perpètuamente, referindo-se à fidelidade, ao reino ou ao amor de Deus (Ex 3.15; Sl 33.11; 90.1; Dn 4.3; Lc 1.50).

3. Geração significa, noutros contextos, os homens de uma determinada época (Ex 1.6; Nm 32.13; Ec 1.4; Dt 2.14; Jó 18.20; Sl 22.31; 48.14; 78.4; Lc 1.48); os contemporâneos (Is 53.8; Lc 16.8).

Neste sentido, "geração" é o objeto das condenações severas que lançam os profetas contra seus contemporâneos e contra o conjunto do povo de Israel: geração perversa e falsa (Dt 32.5,20), geração de malignos (Is 1.4), geração da adúltera e da prostituta que ama a outros deuses (Is 57.3; Jr 2.20; 3.1-5) traindo a Iavé; geração da falsidade (Is 57.4).

Jesus, por sua vez, aplica aos seus contemporâneos os julgamentos dos profetas: geração maligna e adúltera (Mt 12.39=Is 57.3; Tg 4.4); adúltera e pecaminosa (Mc 8.38), incrédula (Mc 9.19), incrédula e perversa (Mt 17.17; Lc 9.41). Os escribas e fariseus mere-

cem ouvir da bôca de João Batista e de Jesus, o qualificativo de "raça de víboras" (Mt 3.7; 12.34; 23.33); êles porém não são os únicos julgados, pois Jesus não faz exceção individual e considera o povo na sua totalidade. Os homens de outras gerações não eram melhores (Mt 23.29-37), mas a geração contemporânea de Jesus, visto que matou a Jesus, sobressai, extremando o pecado e merecendo castigos mais terríveis (Mt 23.36).

Os crentes são retirados de sua geração perversa e corrompida, apegada à sua rigida religiosa e à sua corrupção moral (At 2.40; Fp 2.15) para formar um nôvo —> *povo* (1Pe 2.9; Tt 2.14). Esta separação é o dom de Jesus Cristo e a sua exigência.

4. Mencionemos aqui um problema particular: o problema da diferença numérica nas genealogias de Jesus: Mt 1.17 e Lc 3.23-38. Ambas as narrativas obedecem a objetivos diferentes e os nomes mencionados coincidem apenas em dezessete casos; possuem em comum certo esquematismo: Mateus refere seis vêzes sete gerações, Lucas onze vêzes sete. Cifras aparentemente relativas a determinados cálculos sôbre a vinda do Messias: assim, conforme Enoc, o Messias havia de vir depois de nove semanas de gerações; conforme o quarto Esdras, depois de onze. Cada genealogia, a seu modo, dá testemunho da messianidade de Jesus.

As genealogias visadas em 1Tm 1.4 e Tt 3.9 não são as de Jesus, mas dos patriarcas do VT que os rabinos utilizavam e interpretavam ocasionando discussões sem fim contra as quais Paulo nos precave.

F. BAUDRAZ

GLÓRIA

VT

A correspondente palavra hebraica implica a idéia de *pêso* ou gravidade conservada na expressão paulina "um eterno pêso de glória" (2Co 4.17). O têrmo grego clássico "doxe", significa apenas a opinião e, extensivamente, a fama. As coisas que pesam, que possuem pêso, são tidas entre os semitas por importantes e valiosas. Na língua profana, *glória* é sinônimo de riqueza, de fazenda (Gn 31.1; Is 10.3), de êxito e poder (Gn 45.13; 1Rs 3.13), e ainda de honra, de esplendor e grandeza.

1. A noção de glória alcançou grande relevância na teologia do VT, em particular tratando-se da "glória de Iavé". Tôda a História Bíblica tende a manifestar a glória de Iavé, a qual constitui, em última análise, o conteúdo íntimo da revelação. Com efeito, Iavé age para sua própria glória e, quer crie, castigue ou salve, seu motivo profundo é a glorificação, a santificação de si mesmo (ou "do seu nome" —> *Nome* —> *Santo*). Ezequiel e o Deute-Isaías salientam com predileção o teocentrismo das intervenções de Deus (Ez 20.9; 20.14; 36.21-23; etc. Is 42.8; 48.9-11; Sl 79.9, etc.). Conforme uma concepção arcaica, a glória de Iavé associa-se a fenômenos naturais, como à tempestade, trovoada, erupção vulcânica. Iavé, de certa maneira Deus da tormenta, espalha espanto entre os homens e os animais, lançando seus raios e falando pela voz do trovão. Faz fulgurar as chamas, seus clarões iluminam o mundo e a terra treme a seu passo. O Sinai, onde Moisés está conversando com Deus, aparece circundado da glória de Iavé como de um fogo devorador (Sl 29.3; 97.3-4; Ex 24.15-18; 19.16, etc.).

A glória de Deus aparece pois, antes de mais nada, (e êste traço não se perderá), como uma realidade simultâneamente luminosa e terrível profundamente misteriosa e inatingível, tão poderosa e rápida, intervindo na terra como raio fulminante.

2. Ulteriormente, a glória de Iavé evocará para Israel a majestade do Ser supremo infinitamente superior ao homem. Iavé é "o-absolutamente-Outro" que ninguém pode livremente abordar e cujo poder, dinamismo e essência escapam de qualquer compreensão. Tal é o seu brilho que não pode ser contemplado de frente, e tal a magnificência de Iavé que o próprio Moisés sòmente a verá de costas, às avessas, ou pelo reflexo (Ex 33.17-23). Entre a grandeza de Deus e a fragilidade do homem, (ou, na expressão mais ética de Isaías "entre a santidade de Iavé e a impureza da criatura"), há uma distância tão incomensurável, que treme qualquer criatura posta repentinamente em presença do Altíssimo (Is 6.1-7).

3. O VT oferece-nos ainda outra concepção, cara aos sacerdotes; conforme esta, a glória de Iavé, deixando de pairar nas alturas celestes, desce e mora entre nós. Na sua condescendência, Iavé descansa e faz descansar sua glória no meio de Israel. Faz do Tabernáculo o lugar privilegiado de sua morada: "A nuvem cobriu a tenda da congregação e a glória do Senhor apareceu no tabernáculo" (Ex 16.10; 29.43; 40.34s; Lv 9.6,23s; Nm 14.16, etc.).

Iavé confia sua glória a Israel, sem deixar de velar sôbre ela com uma nuvem vedando sua presença aos olhos profanadores e sacrílegos, e guardando-se perfeitamente livre entre os seus co-moradores. Pois a glória de Iavé pertence-lhe sempre em propriedade, mesmo quando ela habita entre nós.

Depois da Arca (Ver 1Sm 4.21s; Sl 24.7-10) o —> *Templo* de Jerusalém edificado por Salomão tornou-se o lugar por excelência esco-

lhido por Deus para descanso de sua glória (1Rs 8.10s). "Eu amo a morada de tua casa e o lugar onde habita tua glória" (Sl 26.8). O reflexo da glória de Deus foi visto por Ezequiel no destêrro, em meio dum estrépito fragoroso, com esplendorosa luminosidade e torvelinhos de formas extraordinárias (Ez 1). O profeta, porém, não esquece que Sião é a morada normal da glória de Deus (Ez 8.4; 9.3). A tragédia eclode precisamente quando a glória do Deus de Israel, orgulho de Jerusalém, abandona a cidade saturada de crimes e sacrilégios. Ezequiel presencia, horrorizado, a partida dos querubins que sôbre suas asas estendidas arrebatam a glória de Deus (Ez 10). No entanto pressente o profeta que esta partida desoladora será seguida de um dia solene, profetiza o retôrno da glória divina a uma Jerusalém purificada, ouve à distância aproximar-se já o cortejo grandioso (Ez 43.1-7; 44.1-4). Nesta partida e neste retôrno da glória de Deus evoca-se todo o drama do povo escolhido.

4. Assim como a Teologia sacerdotal gosta de unir a glória de Deus a determinados lugares, os hinos e profecias gostam de associá-la a determinados momentos. A liturgia celebra o passado de Israel cheio dos portentos de Iavé a favor de Israel. A glória divina resplandece na criação, brilha nos dias do Êxodo com a derrota do tirano. Os videntes não se cansam de anunciar o triunfo universal da glória de Deus: do oriente ao ocidente temer-se-á o nome do Senhor e reverenciar-se-á a sua glória (Is 59. 19). Noite e dia os céus narram a glória de Deus e as nações serão associadas a êste concerto de louvores (Sl 8; 19; 24; 104; etc.). Tôda a terra está cheia da glória do Senhor, repetem os serafins lá nos céus. Esta verdade, patente para os moradores celestiais, é para nós, mero objeto de esperança enquanto não ressoar a hora em que tôda carne verá a glória de Iavé (Is 6.3; 40.5; 60.1-5).

Conclui o VT sôbre a visão misteriosa de um ser "como um Filho de homem a quem o Ancião de dias dá o domínio, a glória e o reino" (Dn 7.14s). O povo escolhido acompanha Ezequiel em sua meditação sôbre o inquietante destino desta glória de Deus que, convertida em uma "shekina" (=hispótase: pessoa encarnada), vai a caminho do destêrro no meio dos judeus exilados. No entanto, o NT anuncia para todos os cumprimento e a concretização das realidades que a antiga aliança apenas esboçava e figurava: "A palavra se fêz carne e habitou entre nós, cheia de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória que recebe do Pai na qualidade de Filho unigênito" (Jo 1.14).

R. MARTIN-ACHARD

NT

A palavra "glória" é de uso corrente, embora revestida de três sentidos diferentes conforme os contextos:

a) Um sentido dinâmico, herdado do VT (tradições iavistas, profetas, em particular Isaías, etc): *presença ativa e luminosa de Deus e do Senhor.* Mencionemos três aspectos ativos da divina glória que influenciaram o pensamento dos evangelistas e dos apóstolos; 1.º — Deus, mediante sua glória, acompanha e socorre o crente e o povo fiel, bem como castiga os inimigos de seu povo e também o povo infiel: 2.º — Deus, mediante ela, conduz à terra prometida; 3.º — Deus, mediante ela, se revela.

Êste sentido dinâmico encontra-se nos evangelhos sinóticos, porém, especialmente nas epístolas de Paulo, para expressar "a vida de Cristo ressuscitado". No evangelho de João, a glória de Deus acompanha todo o drama redentor, apontando principalmente para seu resultado.

b) Um conteúdo visual, reservando-se à luz um papel principal. Ezequiel deu à divina glória êsse manto de luz e de esplendor maravilhoso que vemos em quase todo o NT, quer associado com o dinamismo do § a), quer isoladamente.

c) Um sentido muito atenuado no uso litúrgico (Salmos, cânticos e fórmulas litúrgicas). O judaísmo ideou paulatinamente determinadas fórmulas doxológicas; nelas, dois, três ou quatro têrmos entram em combinação com a palavra "glória", numa espécie de paralelismo sinonímico. Dêste uso conserva o NT vários exemplos (Fp 1.11; 1Pe 1.7; Ap 4.9,11; 5.12s; 7.12, etc.).

2. *Que papel desempenha a "glória de Deus"* no NT? Ocupa ela maior lugar no pensamento de Paulo, cuja esquematização pode ser formulada como segue: 1.º — Originalmente o homem sujeito a Deus percebia a glória de Deus (Rm 1.21-23); 2.º — Caído e submetido ao pecado, torna-se-lhe estranha e temível a divina glória (Rm 3.23; 2Ts 1.9); 3.º — Depois de Cristo vencer a morte e ressuscitar, o homem é arrancado ao poder exclusivo do pecado, embora continue ainda sujeito a morrer; contempla a glória no semblante de Cristo (2Co 3.18; 4.6). 4.º — Mas quando se acabar a redenção com a segunda vinda de Cristo, o homem não mais poderá morrer nem pecar; verá então não apenas a glória de Deus, mas o próprio corpo glorificado, pois tornar-se-á um ser glorioso em um corpo de glória (1Co 15.43; 2Co 3.18; Fp 3.21), dócil ao poder ativo e luminoso do Senhor. Cumpre aqui sublinhar três aspectos importantes dêste pensamento:

a) O crente vive, de fato, num mundo onde continua obrando o pecado. A presença de Cristo constitui portanto uma fonte de esperança e uma causa de sofrimento (Rm 8.17-30): se bem que a glória de Cristo ressurreto nos liberta, torna-nos por contraste mais sensíveis à atividade do pecado no mundo. Os sofrimentos consecutivos tomam contudo um significado bem claro: dão-nos a certeza de pertencermos a Cristo e nos fortificam na esperança da glória (2Co 4.17; Cl 1.27-28).

b) O papel da glória, na conduta cristã, é de capital importância. O crente e a Igreja estão rodeados de dificuldades de todo gênero (divisões doutrinais, 1Co 3.1-9, litígios, 1Co 6.1-9, sensualidade, 1Co 6.12-20, espírito crítico, Rm 14 e 15; 1Co 8.1-13, etc.). Em face delas deve ser Deus glorificado, porquanto a glorificação convém mais onde há mais pecado. Quando um cristão comete um ato que compromete a vida espiritual do próximo, crente ou não, êle é requerido pela glória de Deus a não justificar os motivos de seu comportamento por muito bons que possam parecer; pois glorificar a Deus obriga a fazer tôdas as coisas para a glória de Deus (1Co 10.31; Rm 15.6-7). Eis porque a glorificação de Deus (1.º) nos leva a não mais considerar os próprios motivos de obrar, embora fôssem excelentes em princípio, mas a discernir as conseqüências de nossos atos e gestos sôbre a relação entre o Senhor e os irmãos nossos; (2.º) torna-se o motivo das ações dos crentes as quais, aliás, afinal de contas, emanam do Senhor glorificado.

Podemos portanto formular a seguinte proposição: assim como a glorificação do Cristo criou uma nova união entre Deus e os homens, a glória de Deus cria sem cessar a mútua união entre os homens (Rm 15.6: "...vos dá o *mesmo* sentir, *concordemente*, a *uma* voz, etc.). A glória de Deus vence tudo que se opuser a ela: Não sòmente constata a existência das dificuldades e as conseqüências desastrosas do pecado, mas triunfa delas e acabará por eliminá-las.

c) A glória manifesta a aliança de Deus (2Co 3 e 4.1-6). Na aliança dada a Moisés, o homem refletia apenas esporàdicamente a glória. No entanto, o homem da nova aliança contempla-a permanentemente no semblante de Cristo; agora a glória de Deus cria, motiva e garante o laço que une Deus e os homens entre si.

Em suma, como a própria ressurreição de Cristo, a glória de Deus ocupa o centro do pensamento de Paulo: Deus é o pai da glória, que destina todos os crentes a compartilhar a glória. Desta maneira, ressurreição e glória aparecem quase totalmente identificadas. Quem pensa na ressurreição (seja de Cristo ou nossa) evoca necessàriamente a glória consecutiva; e quem evoca a glória pensa também na ressurreição, portadora da glória. Se Cristo não tivesse ressuscitado, ninguém jamais teria presenciado a glória de Deus ou compreendido sequer o que é a glória. Pela ressurreição, a vida de Cristo "foi em glória", Cristo obteve um "corpo glorioso" e tornou-se um "ser glorioso". Por sua vez os crentes, pela comunhão atual com Cristo, são introduzidos a contemplar a glória; porém, quando finalmente conseguirem "estar com Cristo", então serão feitos inteiramente sêres gloriosos à imagem de Cristo.

3. O *quarto evangelho* mostra-nos a glória como um atributo do Filho. *a*) Antes da criação, a glória lhe pertence (17.5). *b*) Descendo à terra, o Filho manifesta a glória, e, vice-versa, a glória manifesta o Filho (1.14) salientando sua condição de enviado do Pai (11.4), aparecendo quando Jesus obra prodígios (11.4; 2.11; 11.40), quando em Caná muda a água em vinho ou, em Betânia, ressuscita a Lázaro.

O evangelista afirma, pois, que Jesus foi glorificado através de seu ministério terrestre, que o Pai foi glorificado através de Jesus: Efetivamente foi durante êste ministério que foi revelado Jesus como o enviado do Pai (13.31.32). A mesma *ambigüidade* dos sinais, reconhecidos como tais apenas pelos crentes, acompanha esta manifestação da glória de Deus, ùnicamente perceptível aos crentes (11.40). Os sinais são reconhecidos sòmente pelos crentes, a glória é vista sòmente por êles! Êste traço é fielmente conforme a certas tradições do VT: a mesma glória de Deus que socorre o crente, cega e castiga o incrédulo. Neste aspecto o quarto evangelho conserva claramente o caráter semítico, até na expressão.

c) Freqüentemente o quarto evangelho escreve: "Jesus foi glorificado" para afirmar que "foi morto e ressuscitado". A glorificação designa pois todo o conjunto do drama redentor, cujo resultado final, ou seja a glória, recebe particular relêvo por meio desta expressão: a glorificação de Jesus torna-se manifesta por sua vitória sôbre os inimigos de Deus representados pela morte, e resplandece no seu triunfo de ressuscitado. Além disso, todo o desígnio salutar de Deus revela-se nesta glorificação (7.39; 12.16,23,28; 17.5).

d) Pelos seus frutos serão conhecidos os discípulos; êsses mesmos frutos, a seu modo, glorificarão o Pai (15.8; 14.12-14). Até mesmo a morte dos discípulos se tornará significativa (21.19).

e) O Espírito não fica ausente desta obra de glorificação, porquanto sua missão (como a missão da própria glória) é guiar para a verdade, anunciar o futuro e revelar o Filho: o Espírito desta maneira glorifica o Filho (16. 13-15).

4. Exceto nos escritos de Paulo e no quarto evangelho, a "glória' nem sempre se inscreve num esquema de pensamento constante e original. Numrosos textos expressam aspectos secundários e derivados: 1.º — aparições luminosas revelando a proximidade de Deus e sua intervenção direta ou mediante um anjo (Lc 2.9; 9.31; Ap 18.1). 2.º — Glória=fama. Celebridade dos lugares onde Deus reina: templo (Ap 15.8); nova Jerusalém (Ap 21.10). 3.º — Característica da era messiânica ou da esfera celeste (Mc 8.38; 13.26; 10.37; Mt 25.31-46).

Resumamos. Salvo nalgumas fórmulas litúrgicas, a "glória" significa a presença operante e luminosa de Deus, manifesta nas mais diversas formas. Sensível já agora no mundo presente, tornar-se-á visível no mundo vindouro. Mediante a glória, todo o ser nosso será transformado.

M. CARREZ

GRAÇA

VT

1. A graça não é uma realidade em si, mas significa essencialmente o próprio Deus benevolente para com os homens. A graça de Deus não é separada de Deus, mas é o próprio Deus relacionando-se com o homem e relacionando o homem consigo; é o próprio Deus olhando para nós com amor e indulgência (Sl 31.17; 33.22; 42.9; 90.17; Nm 6.24-26; 2Sm 7.15).

Esta relação deve-se à iniciativa divina: Deus ama Israel gratuitamente, sem qualquer merecimento do povo (Dt 4.37; 10.15; Os 3.1; 11.1). A —> *eleição* de Israel descansa sôbre a graça de Deus (Dt 7.7s; 9.5s).

2. Para os pecadores a graça de Deus consiste no —> perdão dos pecados (Ex 34.6-7; Sl 32.1-5; 51; 103.8; 130.4). Deus pode renunciar, se tal fôr o seu agrado, ao exercício do justo castigo, reconciliando consigo os pecadores pela livre decisão de sua graça (Os 11.9-10; Is 43.25; 44.22; 48.8-11; Mq 7.14,20). Outorgar graça significa portanto perdoar (Ex 33.19; Pv 3.34;; Is 30.18). Deus fundará mediante sua graça uma nova aliança, baseada no perdão dos pecados (Jr 31.31-34; Ez 34.25; 36.26-27).

Também são *graças* todos os favores concedidos por Deus, porquanto são imerecidas mercês de seu amor (Gn 32.10; Is 63.7). Qualquer dádiva e qualquer libertação particular merece pois o nome de "graça" (Ed 9.8). Pedir graça é sinônimo de suplicar (Gn 42.21; Et 4.8). Em certos textos, porém, "graça" significa o atrativo, o encanto da beleza que passa (Pv 31.30). *Achar graça,* encontrar graça significa agradar a Deus ou aos homens mediante a confiança ou a submissão (Pv 2.4).

NT

1. Visto que significa *o próprio Deus aproximando-se* do homem para o favorecer, a palavra vetero-testamentária "graça" é bem apropriada para designar o evento principal do NT: a vinda de Deus em —— *Jesus Cristo.* Mediante o Cristo, Deus pessoalmente desce à terra: doravante a graça fica ligada tão íntimamente a Jesus Cristo que poderemos afirmar indiferentemente que Jesus é a graça de Deus, ou que a graça de Deus está em Jesus Cristo, ou também que Cristo dá a graça.

Graça e verdade são conseqüências da encarnação (Jo 1.14-17): todo o amor de Deus, doador e perdoador, tôda a revelação e conhecimento de Deus concentram-se em Jesus Cristo para ser comunicados aos homens e tirar a humanidade das trevas. Em Jesus Cristo temos uma inesgotável capacidade de dar, sem outra medida a não ser a plenitude de Deus. A graça e a verdade, objetos da revelação da antiga aliança, acham-se totalmente reveladas e plenamente dadas em Jesus Cristo. Com a presença de Jesus, o VT e todo o judaísmo apagam-se dando lugar a outra religião, já não imperfeita e suscetível de ser substituída por outra melhor, mas verdadeira e definitiva: a religião do dom e da comunicação plenos e decisivos de Deus na pessoa do Unigênito. É esta a *verdadeira "graça"* (1Pe 5.12: a genuína graça de Deus).

2. A graça significa, portanto, todo o —> *Evangelho,* "a boa nova da graça de Deus" (At 20.24), "a palavra de sua graça" (At 13.43; 14.3; 2Co 6.1; Cl 1.6). O Evangelho, contudo, não se tornou um objeto nas mãos do homem: a graça fica em poder do Senhor, sendo êle quem difunde e torna fecundo o Evangelho (1Co 15.10; 2Tm 2.1); os próprios missionários necessitam que a Igreja os encomende à graça do Senhor (At 14.26; 15.40; 20.32).

As saudações, cumprimentos e bênçãos das epístolas devem compreender-se em relação ao dom de Jesus Cristo. A saudação "Misericórdia e paz" existia entre os judeus. "Graça" toma um sentido mais extenso, implorando a totalidade da ação salvadora e protetora de Deus sôbre a Igreja. A —> *paz* é o efeito da ação salvadora, da salvação na sua realidade presente e futura. As saudações típicas que encabeçam as epístolas lembram que a ação de Deus e os dons do Espírito Santo comunicam-se por Jesus Cristo: esta é a grande novidade desconhecida pelo —> *judaísmo.* Assim também, na conclusão das epístolas, a bênção de Arão (Nm 6.24-26) é substituída por diversas fórmulas atribuindo a Jesus, ou dêle esperando a divina graça (Ler em particular Cl 4.18; 1Tm 6.21: a "graça" evidentemente é aquela que Jesus dá).

3. Quando a graça de Deus em Jesus Cristo visita os pecadores, faz-se —> *perdão* dos pecados, —> *justificação,* —> *redenção* (Cl 2.13; Rm 6.1). Para conseguir-nos êstes benefícios é que Jesus ofereceu sua vida (2Co 8.9; 1Tm 1.14). A graça, assim entendida, figura freqüentamente em oposição à circuncisão e à fidelidade à LEI (At 15.11), às obras da Lei (Rm 11.6; Gl 2.21; Ef 2.5,8; Tt 3.7). Paulo dá o máximo relêvo ao caráter gratuito, "gracioso", imerecido, da justificação (Rm 3.24; Ef 2.5-8). A fé, condição para nossa justificação, não restringe nem contra diz; antes, bem confirma esta gratuidade: esta é a graça outorgada por Deus". "de nos justificar pela fé" (Rm 5.2). O próprio da fé é simplesmente receber (Rm 4.16), sem ser ela jamais um merecimento, pelo contrário também ela é um dom de Deus, uma graça (Fp 1.29). A justificação graciosa mediante a fé, é um extraordinário dom de Deus que ninguém poderia pretender ou merecer. Não há pois absolutamente nenhuma possibilidade para o homem gloriar-se (Rm 3.27; 5.11; 1Co 1.31; Ef 2.9), mas exclusivamente a obrigação de dar glória a Deus pela gratuidade da salvação.

Se nós não podemos nos salvar pelas—>*obras* ou pelo próprio esfôrço, deve-se isso a Jesus Cristo que, única e exclusivamente, venceu o pecado e a morte que subjugavam todos os homens (Rm 5.12-21). Inaugura Jesus Cristo uma nova era: quem crer nêle terá parte no mundo nôvo, onde a morte está vencida pela vida e o pecado pela justiça. Há doravante um reino de graça que sucede ao reino do pecado (Rm 5.21), que era o reino da Lei (Rm 6.14). Portanto, não mais voltem os crentes às obras da Lei (Gl 2.21), às abstinências alimentares (Hb 13.9), nem aos pecados de outrora (Hb 12.15), pois assim fazendo separar-se-iam do Cristo, recaindo do reino da graça ao do pecado (Rm 6.12-14; Gl 5.4). Estar submetido ao reino da graça significa viver "na obediência da fé" no intuito da santidade (Rm 6.15-22).

"O tempo da graça", da oportunidade, é o tempo da salvação (2Co 6.2 citando Is 49.8), o tempo presente porém ainda não é o tempo da salvação inteiramente acabada; Jesus Cristo, o depositário da plenitude da graça, (1Pe 1.13), levará a cabo no último dia a obra iniciada.

4. "Graça" significa às vêzes *ministério,* atividade ao serviço de Deus, em particular ministério apostólico ("a graça que me foi dada", Rm 12.3; 1Co 3.10; Gl 2.9; Ef 3.2 e 7-8): designa também os diversos ofícios confiados aos crentes (Rm 12.6; Fp 1.7). Todo serviço é dom de Deus, concedido até a indignos (Lc 5.8-10).

Assim como a vocação inicial (1Co 15.9), tôda a atividade ulterior é obra da graça; não é o homem ativo junto à graça, mas é a graça ativa no homem e pelo homem (1Co 15.10; 2Tm 2.1; At 18.27). Deus é quem opera através de seus servos (1Co 4.7), e tôda sua obra é graça (At 11,23).

5. Os dons do —> *Espírito Santo* são dons da graça, "carismas": são graça de Deus, ou seja, o próprio Deus obrando por Jesus Cristo na Igreja e comunicando-lhe tôdas as funções e serviços necessários a sua vida (Rm 12.6-8; 1Co 12.1,7; 1Tm 4.14; 2Tm 1.6; 1Pe 4.10; Ef 4.7-13). Os carismas diferem em importância (1Co 12.28; Ef 4.11), sendo o amor o dom supremo reservado para cada fiel (1Co 12.31 e 13). A palavra "carisma" (=graça, favor) salienta bem o caráter gracioso do dom recebido: em Deus é que radica a capacidade (2Co 3.5-6).

6. *Dar graças* significa agradecer. Jesus dá graças, à maneira judaica, antes de comer (Lc 24.30); dá graças antes de multiplicar os pães (Mt 14.19; 15.36), antes de ressuscitar a Lázaro (Jo 11.41), no ato de instituir a santa ceia (Mt 26.26; 1Co 11.23-24), a qual não tardará em receber o expressivo nome de "eucaristia"=ação de graças.

Paulo dá graças por si mesmo (At 28.15; Fp 1.3), pela obra de Deus nos crentes, pela difusão do Evangelho (Rm 1.8; 1Ts 2.13; Ef 1.16; 2Co 2.14), pela vitória de Cristo sôbre a morte e o pecado (Rm 7.25; 1Co 15.57).

O cristão intenta "devolver as graças recebidas" (Sl 103.1-2), reconhecendo os benefícios vindos de Deus. Não deve ser ingrato mas dar graças (Lc 17.16-19; Ef 5.20; Fp 4.6; 1Ts 5.18). É justo que demos graças àquele que nos deu tôdas as coisas (Ap 4.9; 7.12).

7. O têrmo *graça* recebe várias outras conotações mais ou menos relacionadas ao sentido primeiro de mercê divina gratuita: *a*) favor de Deus reconhecido pelos homens (At 4.33; 6.8; ler também Lc 2.52 à luz de 2.40; comparar v 2.4; At 2.47; o favor divino atrai-nos o favor dos homens). *b*) Achar graça diante de Deus (Lc 1.30; Hb 4.16) significa ser objeto de uma decisão favorável de parte de Deus. *c*) O auxílio de Deus, no sofrimento e na fraqueza humana (2Co 12.9); no ministério (2Co 1.12). *d*) Libertação, ou favor especial: a Isabel (Lc 1.25), a Maria (Lc 1.28); vida eterna (1Pe 3.7); o sofrimento em vista de um bem (1Pe 2.20) ou por causa de Jesus Cristo (Fp 1.29; Mt 5.11-12). *e*) Qualquer benefício, material ou espiritual (2Co 9.8; Ef 4.29), pois Deus de tôda graça (Tg 1.17; 1Pe 5.10). *f*) A ressurreição de Cristo (At 13.34). *g*) A coleta a

favor da igreja de Jerusalém (1Co 16.3; 2Co 8.6-7) é obra da graça de Deus o qual inspira a liberalidade dos crentes.

F. BAUDRAZ

GUERRA

VT

Embora ao tempo de guerra suceda sempre o tempo de paz (Ec 3.8), a paz não tem jamais longa duração; o autor sagrado conta que "houve *ainda* outra guerra, e logo depois *ainda* outra" (1Cr 20.5). Na realidade, o povo de Deus fêz a guerra tão bem e tão amiúde como qualquer nação circundante: o VT está cheio de relatos guerreiros. Estudaremos três espécies de guerra: a guerra santa, a guerra fratricida e a guerra escatológica. Acêrca da primeira possuímos incontestàvelmente maiores e melhores documentos.

1. *A guerra santa.* O sexto mandamento não condena de modo nenhum a guerra santa (Ex 20.13; Dt 5.17; Jr 7.9), pois significa que do ato de matar deve ser excluída a premeditação; aliás, quem considerar os textos nos quais figura o verbo, ver-se-á obrigado a traduzir: "Não assassinarás". Ademais, mesmo que o verbo fôsse ambíguo, o conjunto de depoimentos bíblicos relativos à guerra santa resultaria determinante. O povo escolhido para realizar o desígnio de Iavé num mundo armado e pelejador, vê-se na precisão de tomar as armas, e por sua vez, combater. Seu chefe é Iavé, pois Iavé é guerreiro muito valente (Ex 15.3; Sl 24.8), presente em meio dos seus na arca santa (Nm 10. 35-36; 1Sm 4.3-8); combate em lugar dos soldados e através dêles (Ex 14.25; Js 10.14, 42; 1Sm 25.28; Ne 4.14), merece o nome de Iavé dos Exércitos (1Sm 17.45). Portanto, os combatentes são os santificados de Iavé (Is 13.3); o acampamento é um lugar santo (Dt 23.14). Quer ofensivas, quer defensivas, as guerras de Israel são as próprias guerras de Iavé (1Sm 18.17; 25.28). A lembrança das lutas passadas conservou-se num livro que não chegou até nós, intitulado: "Os livros das batalhas de Iavé" (Nm 21.14).

Se o povo eleito, instrumento dos divinos desígnios, cai em pecado, o próprio Iavé avança na frente dos exércitos inimigos para castigar os seus (Is 5.26-30; Jr 5.15; Am 5.27; 6.14), embora mais tarde êle extermine a fôrça inimiga (Is 10.5-19; 14.24-27; Jr 51.59-64).

Haverá guerra santa tôda vez que o povo eleito obedeça seu Deus para realizar os planos divinos da salvação: quer após a saída do Egito, durante a longa caminhada no deserto, quer no momento da entrada no país da promessa e durante sua conquista, ou durante as expedições reais para a libertação do território e a independência nacional. Quando, porém, Iavé castiga seu povo mediante uma guerra, não será lícito a Israel defender-se com as armas, pois isso se oporia à realização da salvação que Deus intenta para seus filhos (Jr 21.1-10; comparar com 27.6).

2. *A guerra fratricida.* É sempre unânimemente que Israel combate pela causa do Senhor. Na era dos juízes, mesmo quando lutam determinadas tribos, ajuntadas com apenas uma fração da família eleita, elas atacam estrangeiros, Cananeus, Medianitas ou Filisteus. Mas, entrando uma tribo ou fração de Israel contra outra tribo, deixa de ser guerra santa, torna-se guerra fratricida, estigmatizada pelos profetas. "Ninguém poupa a seu irmão, cada um come a carne do seu próximo: Manassés a Efraim, e Efraim a Manassés, e ambos a Judá" (Is 9. 19-20; IRs 12.21-24).

3. *A guerra escatológica.* O fim dos tempos há de presenciar a vitória de Iavé sôbre as nações coligadas contra êle e contra o seu Messias (Sl 110.5-7; Jl 3; Sl 2.1-2). Aspecto particular da guerra que salientarão em breve os livros apócrifos e pseudo-epigráficos.

4. *As armas.* As armas de guera, literalmente os "objetos de combate" (Jz 18.11; Jr 21.4), são variadas, tanto na sua forna como no material de que são feitas: silex, bronze, ferro. Há armas defensivas e ofensivas. Defensivas: *o pequeno escudo ou rodela, e o grande escudo oblongo,* feitos de madeira coberta de couro (Jr 46.3); os escudos de ouro (1Rs 10.16) usavam-se apenas nas cerimônias aparatosas; *o capacete,* pouco usado em tempos de Saul (1Sm 17.38), e tornado comum a partir de Uzias (2Cr 26.14); *a couraça,* apanágio dos chefes (1Sm 17.5,38; 1Rs 22.34). As ofensivas eram: *a funda,* (1Sm 17.40) comprida, pesada, capaz de transpassar dois homens de uma vez (Nm 25.7-8); o *punhal ou espadim* (Jz 3.21), difíceis de distinguir, pois existe no original só uma palavra para ambos os casos; a *lança pequena* e fácil de manejo (1Sm 18.10); *o arco e as flechas* (2Rs 9.24) sendo às vêzes, as flechas habilitadas para levar matérias incandescentes e incendiar as instalações inimigas (setas inflamadas de Sl 7.13.14); *as tochas,* para igual fim; *a maça* (Pv 25.18; Jr 51.20), menos frequente.

Os *carros de guerra,* puxados por cavalos e montados por três homens, só aparecem na época de Salomão (2Cr 9.25). As *máquinas de assedio,* tipo catapulta, de que fala 2Cr 26.15, são tanto defensivas como ofensivas.

5. *Os guerreiros.* Diante da variedade de armas e das suas diversas possibilidades de pene-

tração e manejo, veremos as funções guerreiras especializarem-se: parte, armada de lança comprida e de escudo oblongo (2Cr 26.14), formará unidades de choque, relativamente rápidas e muito resistentes, ulteriormente apoiadas por carros; parte formará batalhões de arqueiros com seus arcos, rodelas e punhais (1Cr 5.18), unidades de tiro, às quais se incorporam os fundibilários. Verossìmilmente, a partir de certa época, a couraça passou a ser usada também por unidades especializadas (2Cr 26. 14).

Cada chefe tinha seu escudeiro que levava suas armas, protegia-o durante a batalha, e, no caso de derrota, matava-o (1Sm 31.4) para que não sobrevivesse à vergonha do desbarato. (1Rs 9.22).

6. *O exército.* São mobilizados todos os homens acima de vinte anos (Nm 1.3, 2Cr 25.5). No deserto, falava-se de exércitos de mil homens por tribo (Nm 31). Josué aumenta os efetivos até quarenta mil (Js 4.13). Mais tarde o número de guerreiros vem a ser impressionante (1Cr 27.1-5; 2Cr 14.8; 17.14-18). Quando Iavé quer declarar a necessidade de confiar menos no poderio militar e mais no auxílio divino, ordena que se faça uma seleção: Gedeão reduz assim seu exército de trinta e dois mil para apenas trezentos soldados (Jz 7).

No deserto o exército era recrutado mediante um levantamento feito em cada tribo (Nm 31). Lemos com interêsse os casos de isenção do serviço militar previstos pela Lei (Dt 20.1-9). As incessantes guerras dos reis contra as nações vizinhas obrigarão a remodelar o exército: o rei Davi, por exemplo, forma uma guarda de escol para o serviço imediato do rei (2Sm 10.7; 1Cr 19.8), um corpo de mercenários permanente, sempre pronto para responder ataques imprevistos (2Sm 8.18) e, finalmente, tropas mobilizáveis em caso de guerra por simples convocação apregoada por tambor (2Sm 20.4,23).

O exército era dividido em regimentos de mil, batalhões de cem e companhias de cinquenta soldados, comandados respectivamente por capitães de milhares, de centenas e cinquentenas (Nm 31.14,48; 1Cr 26.26; 2Cr 25.5; 2Rs 1.9). O mando supremo pertencia, no deserto, a Moisés ou a algum sacerdote (Nm 31.6); na época real, a um oficial superior quase tão poderoso como o rei (2Rs 4.13). Durante o reinado de Davi, houve um chefe das tropas permanentes e outro das reservas (2Sm 8.16-18). Porém, o chefe verdadeiro era em qualquer hipótese o próprio Deus, e seu lugar-tenente o rei (Ex 7.4).

7. *O combate.* Consiste, não raras vêzes, na simples invasão dos nômades cobiçosos de saque sem efusão de sangue (Gn 34.27-29). Mas, comumente, o combate era, como nós o entendemos, arremetida de surprêsa, ou batalha organizada. Combateu-se durante muito tempo, de pé, preferentemente em lugares montanhosos (1Sm 14.4, 13-14; 1Rs 20.23). A ocasião de defrontar-se com inimigos montados deu origem à cavalaria, não obstante as advertências da Lei e dos profetas contra o uso do cavalo (Dt 17.16; Is 30.16; Sl 20.8; 33.17-18). Os arqueiros formaram-se em corpos de cavalaria; foram introduzidos também os carros de combate, aperfeiçoando-se a estratégia até culminar nos triunfos dos Macabeus (disso dão testemunho umas páginas encontradas entre os manuscritos de Qumram, no Mar Morto, e designadas como "Guerra dos filhos da Luz contra os filhos das trevas".

A estação propícia para as expedições militares era a primavera (2Sm 11.1). Anunciava-se a guerra a toque de trombetas (Jz 3.27; 2Sm 2.1; Jr 42.14). Revestindo o combate um caráter sagrado, nunca é iniciado sem prévio sacrifício a Iavé (1Sm 7.9; 13.9-12) ou voto (Jz 11); daí a expressão: "consagrar um combate" para "livrar a batalha" (Jr 6.4; Jl 3.9; Mq 3.5: nossa versão não conserva mais êste matiz do hebraico). Enquanto durava a guerra o soldado permanecia em estado de santidade ritual: motivo pelo qual Urias, de volta a Jerusalém, não aceita tocar sua mulher e dorme fora de casa (2Sm 11.11-13). No fervor da luta, invocavam a Iavé aos gritos, para forçá-lo a intervir (1Cr 5.20); amiúde, tôda a tática cobrava valor exclusivamente em virtude da intervenção divina: assim nos dias de Débora, Iavé, provocando a cheia das torrentes, fêz com que os carros inimigos enlameados entregassem seus ocupantes aos combatentes de Israel (Jz 5.20-21). A tática clássica consistia em rodear o inimigo por trás (2Sm 5.22-25) ou atravessá-lo entre tenazes; desta maneira foi colhido Joage entre os Arameus e os Amonitas (2Sm 10.9-14).

8. *Um aspecto do combate, o assedio das cidades fortalecidas.* As cidades cananéias, estratègicamente interessantes, foram rodeadas de muralhas espêssas e elevadas, não raras vêzes geminadas. A batalha ficava indecisa enquanto resistiam núcleos armados; era portanto necessário reduzir as cidades fortes mediante o assedio. Os hebreus, antes de proteger-se a si próprios elevando muralhas de circunvalação, tiveram de apoderar-se de fortalezas cananéias reputadas invencíveis, como Jebus-Herusalém (2Sm 5.6-7); podiam estas resistir muitos meses graças aos silos bem providos, aos subterrâneos adutores de fontes e inatingíveis aos inimigos (2Cr 32.2-4), e finalmente à cidadela, reduto íntimo da resistência (Jz 9.51). A cidade assediada acaba vencida como conse-

qüência duma intervenção milagrosa de Deus (Jericó: Js 6), dum estratagema (Ai: Js 8), duma traição (Jz 1.24) ou dum ataque clássico (2Sm 12.26-29), isto é, depois de aberta uma brecha nas muralhas, queimada a porta ou levantando um atêrro alto como o muro para o assalto (2Sm 10.15). Se a cidade se entregava sem combater, seus habitantes não sofriam o tributo e a corvéia (Dt 20.10-11); mas quando resistiam, os sitiadores destruíam as colheitas, ceifando apenas o necessário para manutenção das tropas (1Sm 23.1), porém, raras vêzes, eram cortadas árvores frutais (Dt 20. 19-20, comparar com 2Rs 3.25).

Terminada a batalha, dava-se sepultura aos mortos (1Rs 11.5); o saque e despojos declarados anátema ou devotados ao Senhor, iam para o tesouro de Iavé (Js 6.18-19,21,24), ou eram repartidos entre os guerreiros (Nm 31. 25-30; Js 22.8; Jz 5.30). Saía-se ao encontro dos vencedores com instrumentos musicais, adufes, tambores, dançando e cantando poemas (Jz 11.34; 1Sm 18.6-7). Certos salmos vieram a ser cantados precisamente por ocasião destas vitórias (p.ex. Sl 68; 76). Ritos purificatórios permitiam sair do estado de guerra santa e reingressar na vida civil (Nm 31.24).

9. *A guerra e a linguagem do VT.* As figuras e expressões relativas ao combate entraram a influenciar profundamente a linguagem bíblica. Basta ler os livros sagrados para constatá-lo. Tão impossível como inútil seria citar um conjunto interessante de textos, pois êles superabundam. Eis, porém, algumas expressões bem típicas. A proteção de Iavé é comparada ao escudo: "Tu Senhor... como escudo, cercas o teu justo com tua benevolência" (Sl 5.13; enquanto sua ajuda *honra* os ímpios é figurada pelo poder penetrante da espada: "Feliz és tu Israel! Quem é como tu? povo salvo pelo Senhor, escudo que te protege, espada que te dá triunfo". (Dt 33.29). O poder de Iavé confunde os inimigos que "armam o arco e dispõe a flecha na corda" (Sl 11.2). A aljava cheia de flechas deu lugar a uma imagem cara aos oradores que tratam da família, da riqueza que são os numerosos filhos: "Herança do Senhor são os filhos... como flechas na mão do guerreiro, assim são os filhos da mocidade... feliz o homem que enche dêles a sua aljava!" (Sl 127.3-5).

10. *É a guerra a última palavra do VT?* Embora sua linguagem veio a impregnar-se do barulho das batalhas, o VT anuncia que, terminada a guera escatológica amanhecerá um tempo de paz, uma era de felicidade sôbre a qual encerram-se anúncios dos profetas:

Nos últimos dias acontecerá...
Converterão as suas espadas em rêlhas,
E suas lanças em podadeiras.
Uma nação não levantará espada contra [outra nação,

Nem apreenderão mais a guerra". (Is 2. 2-4; ver Sl 46.10. Os 2.18; Is 9.4; Zc 9.10).

Esta era nova que os videntes entreviam desde o mais profundo das provações bélicas, é a era do Messias.

H. MICHAUD

NT

1. Parao NT, ùnicamente Jesus Cristo é a nossa —— *paz* (Ef 2.14); o é porém num mundo que não o recebeu (Jo 1.11). Êste mundo, na realidade, afasou-se de Deus. Nada se estranha, portanto, se nêle há guerras e rumores de guerras (Mt 24.6 par).

A existência quase normal de guerra no mundo pecador acarreta, para a observação neotestamentária, duas conseqüências imediatas:

a) Não se discute a necessidade de exércitos, de guarnições, de fôrças policiais; salienta-se sem sombra de paixão a maneira como os soldados cumprem seu dever (At 5.26; Mt 27.27; At 12.4,6,18; 27.31ss, etc.): êles são os agentes das —> *autoridades* que, não sem motivo, trazem a espada (Rm 13.4). Embora aconteça que se excedam no cumprimento de seu dever extra-limitando-se em atrocidades inumanas (Lc 23.36; Jo 19.2,23ss; At 16.20ss), os solados garantindo a ordem, protegem a Igreja e seus ministros (At 21.32-35; 23.10, 23,31; 27.42-43, etc.).

b) O mundo da guerra fornece maior número de comparações a todo o NT. O Apocalipse resume tôda a História, que corre da Ascenção à segunda Vinda do Cristo, como uma sequela de batalhas de uma guerra tanto física como metafísica (Ap 2.16; 9.16ss; 11.7; 12.7 16.14; 17.14; etc.). O próprio Jesus usa continuamente essas comparações (Mt 22.7; Lc 11. 17ss; 14.31; ver 1Co 9.7; 14.8) e Paulo também: o combate o bom combate (1Tm 1.18), exorta a Timóteo para que se faça um bom soldado de Jesus Cristo (2Tm 2.3), pois a vida cristã é uma aventura militar que exige, como o serviço do guerreiro, um compromisso incondicional (2Tm 2.4). Certamente o nosso combate não é carnal (Ef 6.12); logo, para vencer é preciso receber de Deus — cuja palavra é uma espada de dois gumes (Hb 4.12) — as armas ofensivas e defensivas (Ef 6.13.17; 2Co 10.4ss; 1Ts 5.8).

2. Tôda vez que um militar surge no cenário, o NT constata que sua profissão não é obstáculo à salvação: os que João batiza não re-

cebem preceito de deserção, mas de não maltratar, de não denunciar falsamente, e de contentar-se com seu sôldo (Lc 3.14); o centurião de Cafarnaum não é apenas atendido por Jesus, mas dá o exemplo de fé (Mt 8.5-10 par); entre os pagãos quem primeiro confessa a divindade de Jesus, é um oficial (Mt 27.54); também o primeiro entre os pagãos, Cornélio, o capitão, é incorporado à Igreja (At 10.1-22: tinha sob seu mando "um soldado piedoso" 10.7). Êstes exemplos indicam que, para os autôres neo-testamentários, não há forçosamente incompatibilidade entre a profissão das armas e a fé cristã: os soldados são um instrumento indispensável nas mãos do Estado.

3. Neste "mundo" de guerras e rumores de guerra — onde o mesmo Jesus é uma causa de guerra e de divisão, por exigir escolha mais perentória que outra qualquer (Mt 10.34; Lc 12.51ss) — há contudo um lugar vedado à guerra, e ai daquele que pretende introduzi-la! (Tg 4.1-10; 1Pe 2.11; 2Co 12.20). Êste lugar é a Igreja, cuja missão é de ser, neste mundo, um oásis, ou melhor, uma porção, encravada na terra, daquela pátria onde não mais a morte existirá, nem o pranto, nem a dor (Ap 21.4). A Igreja é o lugar onde a —> *paz* é proclamada e vivida (Ef 2.11-22; ver Mc 9.50-51; 1Ts 5.13) porque a Igreja anuncia Jesus Cristo o príncipe da paz (Is 9.5), porque a Igreja vive de Jesus Cristo. Esta paz é o fruto da reconciliação feita na —> *cruz* sendo portanto fundada esencialmente em Jesus Cristo, e duradoura sòmente enquanto êle a garantir. Daí os dois corolários seguintes:

a) Importa mais a salvação do que a guerra ou a paz dêste mundo (Mc 13.7), que, aliás, não são, em suma, bastante poderosas para tirar a verdadeira paz daqueles que crêem (Mc 13.20; Rm 8.35).

b) os cristãos serão "agentes da paz", pacíficos, não a partir de utopias filantrópias ou de programas políticos, mas do Evangelho e do reino de Deus esboçado já na Igreja (Mt 5.9). Seja portanto a nossa luta contra a guerra e suas tremendas sequelas, paralela à nosa luta contra a enfermidade (Tg 5.13ss) e o pecado (Mt 19.15-20). Nossa melhor maneira de desqualificar a guerra será demonstrando, pela nossa união e amor mútuo (Jo 13.34-35), que a guerra não tem futuro (Mt 26.52; Ap 13.10).

4. Existe alguma dificuldade em Lc 22.36-38: Jesus, depois de indicar a seus discípulos que vendesem suas túnicas para comprar armas, concede que as duas espadas que com êles estão, bastarão. Com uma delas Pedro intentará defender seu amo no Getsêmani (Jo 18.10; Mt 26.51 par). Entretanto Jesus recusará o ser defendido pelas armas, como também recusará o auxílio de doze legiões angelicais. (Mt 26.53). Dos comentários consultados nenhum fornece-me uma solução satisfatória (de modo nenhum a de Bonifácio VIII que, na Bula *Unam sanctam*, tem apoiado sôbre êste texto a pretensão romana ao poder civil e religioso). Aparentemente, Jesus indica (ver Jo 15.18-23) que, desde já, a tarefa apostólica vai acompanhada de perigos mortais (ver 2Co 11.23-28; Jo 15.36), devendo os apóstolos defender suas vidas contra emboscadas, das quais bom será escapar (ver At 9.23-25), e logo, não sem certa ironia muda de tema (v. 38).

J. J. VON ALLMEN

HERANÇA

A noção bíblica de herança ocupa um lugar relevante na História da salvação. Estreitamente relacionada com a noção de —> *promessa*, ela possui um valor teológico essencial, mesmo quando seu aspecto jurídico não passe de ser bem secundário. *Herança*, nos textos bíblicos, não significa apenas, como na jurisprudência moderna, a transferência ou aquisição por via de sucessão, ou o domínio de bens legados pelos antepassados, mas implica sobretudo na idéia de uma atribuição ou repartição feita por Deus: esta idéia se estriba, em particular no VT, em uma concepção bem definida de filiação.

Resulta pràticamente impossível uma estatística exata dos textos vetero-testamentários onde figura a palavra "herança". Tanto mais que nossas versões neo-latinas nem sempre utilizam êste têrmo explìcitamente como êle figura no original, e não poucas vêzes alteram o matiz que êle tem no original. Nós nos limitaremos, portanto, a indicar os Livros que fornecem a documentação mais sugestiva sôbre o tema: o Hexateuco (ou seja, os seis primeiros Livros da Bíblia), Jeremias, Ezequiel e Salmos.

O NT contém treze vêzes a palavra "herança" e trinta e duas vêzes seus derivados imediatos: herdeiro (10 vêzes), co-herdeiro (4 vêzes), herdar (17 vêzes), dar em herança (1 vez). Os textos capitais encontram-se nos evangelhos sinóticos, nos escritos paulinos e na epístola aos Hebreus.

AT

1. Em diversos lugares do VT, "herança" guarda seu sentido vulgar de propriedade hereditária (a vinha de Nabote, 1Rs 21.3-4), ou de bens em geral (Pv 13.22; 19.14) transferíveis aos filhos (Gn 21.10; Dt 21.16; Jz 11.2)

e em certos casos às filhas (Nm 27.1ss; 36.2ss. No caso de Jó 42.16, a herança dada às filhas salienta, na intenção do autor, a riqueza fabulosa do santo). Neste sentido, também os escravos fazem parte da herança (Lv 25.46).

2. Geralmente, no VT, a idéia de herança se revestia de uma significação mais profunda e de grande alcance teológico. Esta idéia relacionava-se, na maioria dos textos, à posse do solo, de tôda a Terra Prometida ou parte dela (conforme vise o texto a herança de todo Israel, ou a herança parcelada entre tribos, famílias ou particulares). Os israelitas ocuparam a terra de Canaã em virtude exclusivamente de uma graça de Deus. Deus cumpre a seu favor a promessa feita outrora aos Patriarcas de lhes dar uma terra para êles e seus descendentes. A promessa foi feita em primeiro lugar a Abraão (Gn 12.1ss; 13.14-17; etc.), foi confirmada a Isaque (Gn 26.3-5) e a Jacó (Gn 28.13; 35. 12), e renovada a Moisés (Ex 3.8, 17; 6.8). A terra de Canaã era pois, além de um patrimônio transmitido de geração em geração, a herança que o próprio Deus (exclusivamente Deus) tinha outorgada a seu povo (1Rs 8.36; Nm 34.2; Dt 4.21; 12.9-10; 15.4; Sl 105. 9-11; 47.5), e cujos limites êle mesmo tinha fixado (Nm 34.1-12). Se Josué logrou tomar posse da terra prometida, foi porque Deus o comissionou para isso (Dt 1.38; 31.7; Js 1.6) e o ajudou entregando "todos os inimigos nas suas mãos" (Js 21.43-45; Dt 9.4-5; 11.25; Sl 44.2-4).

O Deus que presidiu à ocupação do país concedido a Israel, presidiu igualmente à repartição das províncias entre as doze tribos. Fêz-se esta "lançando as sortes", isto é aceitando a decisão de Iavé (Js 18.4-10. Ver também Nm 26.52ss; 33.54; 34.13ss; Js 13.6-7; 14.2). Cada tribo recebeu assim *a sua sorte* (Js 15.1), *a sua parte* da herança (Js 23.4; Gn 48.6). A repartição feita por Deus não se restringiu a designar sua parte a cada tribo, mas também a cada família, casta, e indivíduo em particular (Js 15.1,20: às famílias de Judá. 15.13: a Calebe. 19.49s: a Josué). Deus é, em última instância, o verdadeiro proprietário do país. Usa-o livremente para dá-lo por morada ao povo de sua preferência ("a terra é minha e vós sois estrangeiros e peregrinos na minha terra" (Lv 25.23; Js 22.19). É simplesmente êste fato, e não uma nova ideologia, que expressam numerosos textos quando mencionam a terra ou o povo como a herança do Senhor. (Evidentemente o Senhor de ninguém recebe essa herança, mas escolhe e assume um país ou um povo por sua terra e sua propriedade. Assim vemos o país-herança do Senhor: 1Sm 26.19; 2Sm 21.3; Is 47.6; Sl 79.1; — o povo-herança do Senhor: Dt 4.20; 9.26-29; 32.9; 1Sm 10.1; 2Sm 14.16; 1Rs 8.51-53; 2Rs 21.14; Is 19.25; Jl 2.17; Sl 28.9; 33.12, etc.).

Decorre, pois, que, sendo as parcelas e limites da herança fixados pelo Senhor, a ninguém compete modificá-los. Possuem um caráter sagrado, inalienável e definitivo. O "para sempre" da promessa divina (Gn 13.15) recai tanto sôbre a atribuição do país à descendência de Abraão, como sôbre a distribuição do país entre tribos e famílias. Nenhuma porção da herdade pode ser transferida de uma tribo para outra (Nm 36.1-12); é proibido cobiçar a porção do próximo (Ex 20.17; Mq 2.2); é delito mudar os marcos de um campo (Dt 19.14; Os 5.10). Esta concepção explica-nos a existência da lei surpreendente estipulando que qualquer propriedade retorne a seu primeiro dono, cada ano jubilar (Lv 25.8ss). Por muito que na prática esta disposição fôsse violada, ela atestígua bem o caráter sagrado e inalienável da herança: podem-se vender as colheitas de uma determinada terra (Lv 25.16), esta terra porém não pode ser vendida, porquanto pertence a Deus (Lv 25.23).

Entretanto, a posse definitiva da herança é condicional! depende da fidelidade de Israel à aliança outorgada por Iavé, ou, em têrmos práticos, de sua fidelidade aos divinos mandamentos (1Cr 28.8; Dt 4.1; 11.8ss; 19.8-9; Js 1.7; 2Rs 21.8; Ne 9.8; Jr 7.5-7; 25.5; Sl 37.18). O castigo prometido a Israel infiel aos mandamentos, é a perda do país (Dt 4. 25-26; 1Rs 14.15; Jr 12.7-10; 17.4; Mq 2.4) enquanto não se reconciliar com seu Deus, mediante o arrependimento e a sujeição, plena e renovada, a Iavé (Is 57.13; 58.13-14). As tremendas catástrofes nacionais rematando no famoso destêrro comprovam-no tràgicamente. Inversamente também, a volta para o país e a restituição da herança, são o sinal da renovação do divino favor a Israel, como consta nos textos profetizando o regresso de Babilônia bem como nos anúncios messiânicos (Ez 36. 8-15; 37.21-28; Is 49.8-9; Sl 69.37).

Durante o cativeiro de Babilônia, dá-se um passo importante: doravante, a noção de herança reveste explìcitamente um valor escatológico; os elementos assimilados pela teologia anterior projetam-se para o futuro. Não sòmente as tribos, famílias e indivíduos receberão sua parte da herança nos limites e na repartição de outrora, conforme a promessa feita aos patriarcas (Ez 47.13-14; 48.29); não sòmente será, como antes, intangível a sorte de cada um (Ez 46.16-18). Além da simples restauração do passado, a reflexão exílica discerne um sentido universalista e messiânico nas promessas da herança: o estrangeiro estabelecido em Israel e até as —> *nações* entrarão a formar

parte da herdade do Senhor e de seu Cristo (Sl 2.8; 82.8; Is 19.25).

3. Êste enriquecimento e ampliação da visão teológica efetua-se ainda em outra direção. Aparecem textos afirmando que o próprio Deus é a herança de seu povo (Jr 10.16) e de cada crente em particular (Sl 16.5-6; 73.26; 142.6). Certos autores opinam que esta linha de pensamento origina-se em certos textos concernentes aos levitas: êstes não receberam parte alguma na distribuição da terra nacional (Nm 18.20ss; 26.62), dando-se-lhes em compensação o mesmo Iavé por herdade (Dt 18.2; Js 13.33; Ez 44.28). Aparentemente êstes textos eram compreendidos com muito realismo. Assim, por exemplo, Js 18.7 e Dt 18.1 determinam muito claramente que os levitas terão a sua parte no sacerdócio e nas oferendas diàriamente feitas a Iavé. Aliás, os Salmos 16 e 73 revelam uma concepção mais profunda: a herança refere-se à plenitude que experimenta o crente na comunhão com Deus.

4. Mencionemos, à guisa de conclusão, certas particularidades interessantes. Em Dt 33.4, herança designa a Lei (ver também Sl 119.57,111). Em Jó, herança significa a sorte de um determinado indivíduo (20.9; 27.13). No Salmo 127.3, designa os filhos.

NT

Ao lado de textos onde a palavra "herança" guarda seu sentido usual, como Lc 12.13 ("Mestre, ordena a meu irmão que reparta comigo a herança"), ou refere-se à posse da terra prometida (At 7.5; Hb 11.8), o NT fornece precisões novas tornando explícita a teologia bíblica em dois aspectos: 1.º — a herança relaciona-se com a pessoa do Cristo (o Filho é o Herdeiro; a filiação torna-nos co-herdeiros), 2.º — com o reino que Cristo inaugura.

Nos evangelhos sinóticos, a parábola dos lavradores esclarece nìtidamente ambos os aspectos (Mc 12.1-12; Mt 21.33-46; Lc 20.9-19), mostrando a nova relação Filho-herdeiro ("Êste é o herdeiro, matemo-lo" Mc 12.6s) e Reino-herança (a herança é o Reino, Mt 21.43). Parece ser intenção exclusiva de todo o NT deixar bem elucidada esta dupla relação.

1. *A relação filiação-herança*. Teològicamente considerada, pouco interêsse despertou no Antigo Testamento (encontramo-la apenas implìcitamente: os israelitas são herdeiros em virtude da promessa feita aos patriarcas: Ex 13.5; Dt 1.8). No NT, ela ocupa o próprio centro da Teologia.

Enquanto Filho, Jesus é o Herdeiro nato (Mc 12.7 par; Hb 1.2). Enquanto filhos, também os crentes serão herdeiros (Rm 8.17; Gl 4.7), embora apenas por participação, isto é, sòmente mediante Jesus Cristo, "herdeiros com Cristo" (Rm 8.17), o qual, morrendo e ressuscitando, relaciona-os filialmente com Deus. Eram escravos, Jesus Cristo fê-los filhos e herdeiros (Gl 3.26-29; 4.1-7): por Cristo "fôstes selados com o Espírito Santo, penhor da nossa herança" (Ef 1.4; ver At 20.32. Consultar —> *adotar*). A morte de Cristo franqueou-lhes o acesso à "eterna herança" (Hb 9.15).

Os capítulos 3 e 4 de Gálatas são particularmente sugestivos a êsse respeito, porquanto estabelecem a relação entre a nova condição do crente e a promessa feita a Abraão. Paulo declara, contra as pretensões dos judaizantes, que a descendência de Abraão opera-se na fé e não na circuncisão: pertencemos à descendência de Abraão, herdeira das promessas (Gn 13.15), mediante a fé em Jesus Cristo (Gl 3.7-9,14,22ss; ver Rm 4.13-16), e não mediante a Lei (Gl 3.10-18). Na realidade Jesus é a verdadeira descendência de Abraão (Gl 13.16), com todos quantos somos de Cristo (3.29).

Portanto, a verdadeira posteridade de Abraão, fundada em Jesus Cristo, deixa de ser carnal (1Co 15.50: "carne e sangue não podem herdar o reino de Deus): é puramente espiritual. O fato é da maior importância, por implicar em universalismo, não apenas futuro, mas atual. Em Jesus Cristo a promessa alcança, muito além do povo escolhido, todo homem que crê; em Jesus Cristo, os próprios gentios são "co-herdeiros... co-participantes da promessa" (Ef 3.6; Gl 3.28; Mt 8.10ss).

2. *A equivalência Herança-Reino* toma, no NT, o lugar da equivalência Herança-Terra Prometida do VT. A herança, a vinha da parábola, é o —> *Reino* (Mt 21.43), cuja proximidade anuncia Jesus desde o exórdio de seu ministério (Mc 1.15 par). Jesus, enquanto Filho, é o Herdeiro (Mc 12.7); êle compartirá a herança com os "seus" ("entrai na herdade do reino que vos está preparado desde a criação do mundo" Mt 25.34; comparar 1Co 6.9-10; Gl 5.21; Ef 5.5; Tg 2.5).

O verbo *herdar* de 1Co 6.9-10 e de Gl 5.21 está no futuro ("os injustos não herdarão o reino"; os que tal e tal pecado cometem "não herdarão o reino de Deus"). Clara indicação de que o Reino é ainda o objeto da esperança: embora iniciada já na terra, sua posse completa e definitiva reserva-se para o céu. Na parábola dos lavradores, vemos que o próprio Filho ainda não é dono da herança, pois os lavradores infiéis alentam a pretensão de roubá-la (Mc 12.7). Sòmente depois da ressurreição entrará Jesus na posse da herança (Mt 28.18;

Fp 2.9-10). Por outro lado, o texto já citado de Mt 25.34, tirado da grandiosa descrição do juízo final, acusa evidentemente o caráter escatológico da herdade esperada pelos discípulos de Cristo (ver também 1Pe 1.3-4). Tôda a epístola aos Hebreus salienta o caráter futuro do reino, não obstante existir textos que reconhecem na herança valores já presentes e inclusive já realizados a favor dos crentes de épocas passadas (p. ex.: 6.2: as promessas realizadas já antigamente; ou 11.7, a justiça, no caso de Noé). Na perspectiva do capítulo 11, por muito que os antigos crentes (Abraão e os seus co-herdeiros Isaque e Jacó) tenham sido os herdeiros da promessa, "todos êstes morreram na fé, sem ter obtido as promessas" (Hb 11.13ss,39). O capítulo 6 insiste no caráter condicional e escatológico da promessa: ela exige a fé e a paciência dos fiéis (vers. 12), o fervor em aguardar *até o fim* (expressão bem escatológica, vers. 11; ver também vers. 19-20) o objeto da esperança. Porém, a esperança funda-se sòlidamente sôbre a promessa que fêz com juramento (vers. 13ss).

O quê comporta, finalmente, êste Reino, herança esperada dos fiéis? Consiste na nova cidade (—> *cidade*) criada por Deus para os "seus" (Hb 11.10,16), no céu nôvo e na nova terra, na cidade santa do Apocalipse (21; ver 2Pe 3.13). Aí reinarão para sempre com Deus os que creram nêle (Ap 22.5; Rm 5.17). Mateus, falando dos mansos, declara que êles "herdarão a terra" (5.5), aludindo precisamente a êste reino com Deus (ver Rm 4.13; Ap 5.10): aí os resgatados gozarão os muitos bens do Reino, sua herança: o *"tauta"* = *tôdas estas coisas* do Apocalipse (21.7), a vida eterna (Tt 3.7; ver Mc 10.17 par; Lc 10.25; e —> *vida*), a graça da vida (1Pe 3.7), a —> *glória* (Rm 8.17-18; Ef 1.18: literalmente "a riqueza da glória da sua herança"), a —> *bênção* (1Pe 3.9), a incorruptibilidade (1Co 15.50ss; ver 1Pe 1.4).

Para resumir, acentuemos os aspectos fundamentais da noção de herança:

a) No Nôvo e no Velho Testamento, a posse da herança depende do cumprimento das promessas divinas. A herança é uma dádiva da graça soberana de Deus. Cuidemos, portanto, de não dar ao têrmo bíblico o sentido moderno de coisa devida cuja posse nos é jurìdicamente garantida.

b) Desde a criação do mundo, Deus reservou uma herança para os seus escolhidos (Mt 25.34). Êste eterno desígnio de Deus recebe um cumprimento inicial e profético na ocupação da terra de Canaã, e realizar-se-á plena e definitivamente com a vinda do Reino (Hb 11, dá de fato êste significado típico à ocupação de Canaã). O aspecto temporal, que toma o conceito de herança em virtude da progressão histórica da salvação, é, portanto, essencial.

c) O valor universalista e escatológico da herança, afirmado já por alguns textos vetero-testamentários, declara-se com intensa plenitude no NT: na realidade, os últimos tempos estão mais próximos, os pagãos são evangelizados e integrados à herança (Ef 3.6); e, pela virtude do Espírito Santo, penhor da herança, os crentes experimentam já um antegôzo do reino vindouro (Ef 1.14).

d) A projeção escatológica da herança não deve dar lugar a uma interpretação meramente espiritualista ou idealista. Guarde-se-lhe seu caráter concreto cuja agudeza salientam numerosos textos ("herdarão a terra" de Mt 5.5; "a cidade de sólidos fundamentos" de Hb 11.10).

J. C. MARGOT

HINO

Seria errado pensar que os filhos de Israel consideravam a música como uma arte, no sentido moderno da palavra, com o seu fim em si mesma. Para êles a música, além de privilegiada entre as demais artes, era uma dádiva sobrenatural.

A música não é necessàriamente ligada a palavras; por sua própria virtude, ela exalta e modera, causa êxtase (2Rs 3.15) criando um estado semelhante à embriaguez. Consegue expulsar os demônios, ou despertá-los (1Sm 16.16 e 23; 18.10). O "bom" músico (ignoramos, porém, o critério usado para classificar o "bom" músico) é inspirado, capaz de comunicar, mediante sua arte, a inspiração aos ouvintes. Observemos que essa inspiração tem então um caráter acidental e passageiro.

A música solicita e merece a atenção de Deus, torna-se agradável a Deus (ver: as trombetas de Nm 10.9-10). Existia grande diversidade de instrumentos musicais (Salmos 149 e 150), uns, próprios para louvar o Senhor; outros, capazes de expressar o canto da criação inteira (Sl 150.6); outros, aptos para transmitir o poder de Iavé (Js 6.20); outros, finalmente, anunciadores do sábado e das festas (Jl 2.1ss; Ap 8.6-9,21). (—> *sábado* —> *festa*).

No transcurso do tempo, e cada vez mais, a música alia-se à poesia, e ambas juntas fazem-se as servas da —> *oração,* dando-lhe maior agressividade, ou seja, tornando-a mais expressiva e mais grata a Deus, mais apta para os divinos louvores. A música faz-se "acompanhamento"; os instrumentos músicos passam a ser "os instrumentos do canto" (Am 6.5).

Israel procurará não apenas uma oração perfeita, mas u'a música perfeita (aos ouvidos modernos quiçá pareceria singularmente cacofônica a música de Israel).

Cumpre lembrar que os Salmos eram cantados. Cantores profissionais integravam o serviço do Templo (coros de Coré e de Asaf). Também consta que, no NT, se canta com freqüência (Mt 26.30; At 16.25) e que Paulo via no canto um poderoso meio de edificação para a Igreja (Cl 3.16; Ef 5.19).

A. MAILLOT

HOMEM

VT

1. *O homem é uma criatura.* Esta afirmação é a base de todo o ensino do VT acêrca do homem. Êste leva, portanto, a marca da fraqueza e da mortalidade. A fôrça e a vida eterna pertencem exclusivamente a Deus (Jó 14.1-2; Sl 103.15-16). O homem foi criado mortal, nada modificando o pecado de Adão na sua natureza humana. O pecado simplesmente tornou definitiva uma condição que Deus se reservava quiçá de modificar se Adão perseverasse na fidelidade (Gn 3.22). Esperar do homem a salvação e a vida, equivale, pois, a uma ilusão (Is 31.3; Jr 17.5). A condição de criatura é comum ao homem e ao animal; a mesma sorte espera a ambos (Ec 3.19; Sl 49.12). Mas, por ser o homem criado à imagem de Deus que lhe insuflou um sôpro de vida, êle goza de uma dignidade eminente. No seu campo próprio, o homem é capaz de fôrça e de domínio sôbre a natureza circundante (Gn 1.27; Sl 8.6ss). O laço que une o homem com Deus constitui a base de tôda a antropologia; porém, é também importantíssima a relação do homem com os seus semelhantes. Na mentalidade vetero-testamentária, a realidade primordial não é formada pelo indivíduo, mas pelo grupo humano; êste é a realidade permanente na qual mergulha o indivíduo suas raízes e sente o seu próprio prolongamento: os indivíduos passam, a comunidade permanece. Isso não impede que possa concentrar-se num só indivíduo a substância da comunidade inteira: idéia que acha sua expressão máxima na figura do —> *servo de Iavé* (Is 40.55).

O nome usualmente dado ao homem, no original hebraico, expressa perfeitamente êste laço duplo: *Adão* é aquêle que foi tirado da *adamah,* da terra; um ser frágil e efêmero. Adão considera-se como o nome próprio do primeiro homem (nesta qualidade aparece pela primeira vez em Gn 3.17). O têrmo *ben-adão,* filho de homem ou filho da humanidade, expressa a limitação sociológica do homem. (Adão designa neste caso a espécie humana coletivamente).

2. Todo o ensino do VT acêrca do homem concentra-se nos relatos da criação. A definição mais completa acha-se no texto iavista: "Iavé-Deus formou, pois, o homem do barro da terra, soprou-lhe nas narinas um sôpro de vida, e o homem passou a ser um ser vivente" (Gn 2.7). Êste texto afirma categòricamente que a vida é o apanágio exclusivo de Deus, que o homem existe sòmente na medida que recebe o sôpro de vida, que Deus lhe insufla num gesto soberano de sua graça (ver Sl 104.29-30). Tudo provém de Deus, o corpo e o sôpro de vida, sendo, portanto, impossível dissociar e isolar ambos os elementos. A vida divina penetra a totalidade do ser humano até o ponto de cada órgão corporal poder expressar a vida de todo o conjunto. O corpo, longe de ser um envoltório que cobre e esconde a alma, é, pelo contrário, a expressão indispensável da realidade imaterial que constitui seu princípio de vida. Decorre daí que as funções psíquicas e espirituais encontram-se sempre ligadas a um órgão corporal. (Ver: DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de corps en hébreu et en akkadien,* Paris, Gabalda, 1923). Conforme o VT, o homem não tem uma alma, pois o têrmo que nossas versões populares traduzem por "alma", NEPHESH, designa o conjunto psico-físico equivalente àquilo que nós entendemos por "o ser vivo", "viver" e suas diversas formas de expressão. *Nephesh* encontra-se na Bíblia com os seguintes sentidos:

a) a vida em geral: assim, a expressão "vida por vida" dos textos jurídicos (Ex 21.23; Dt 19.21), a vida que os perversos pretendem matar, e que todos devemos respeitar (1Rs 19.2; Ex 4.19; Jó 2.6).

b) A vida tal como se manifesta em determinadas funções corporais particularmente visíveis em virtude de seu caráter animado, como na respiração e no sôpro (Jó 41.13; Ex 23.12; 31.17; Gn 35.18) ou também o —> *sangue* (Gn 9.4; Lv 17.11,14; Dt 12.23; Sl 141.8).

c) A vida tal como se manifesta em determinadas funções mais caracterizadamente psíquicas, como o anseio, o desejo (2Sm 3.21; Sl 24.4; 41.3; Pv 23.2; Ez 24.25).

d) A vida tal como se manifesta no conjunto dos fatôres constitutivos da pessoa humana (Gn 14.21; 46.18; Nm 5.6; Ez 33.6. Usado com o sufixo da primeira pessoa, *nephesh* corresponde ao *eu,* podendo traduzir-se pelo pronome pessoal *eu*).

e) A vida tal como aparece no cadáver antes da putrefação (Lv 19.28; 21.1-11; Nm 6.6; Ag 2.13).

3. Os diversos elementos constitutivos do ser vivo só funcionam na medida que os anima a fôrça de vida.

a) *A carne,* chamada "pó" na linguagem mítica e poética, é o elemento que radicalmente distingue o homem de Deus (Gn 6.3; 2Cr 32.8; Sl 145.21; Is 31.3; 40.6; Jr 17.5; etc.); a carne, contudo, a despeito de sua materialidade, pode ser a sede de funções superiores a tôdas quantas costumamos designar pela palavra: *carnal* (P. ex.: "a minha carne suspira pelo Deus vivo" do Salmo 84.3. Ver também Sl 16.9; 119.120). A idéia paulina de carne, princípio de pecado, fôrça inimiga de Deus, é totalmente desconhecida do VT, encontrando-se apenas por primeira vez na Sabedoria de Salomão, Livro manifestamente influenciado pelo helenismo (9.15).

b) *O espírito,* essencialmente característica de Deus, manifesta-se nesta qualidade em homens que o VT apelida de "homens de Deus", como, por exemplo, nos heróis do Livro de Juízes. Êstes se manifestam capazes de realizar façanhas sôbre-humanas, embora muito pouco espirituais em nossa maneira de compreender a espiritualidade (Jz 3.10; 6.34; 11.29; 14.6; 15.14). Em Sansão a ação do espírito mostra-se apenas através da sua fôrça física prodigiosa.

Também o rei é um homem do espírito: no momento da sua unção por Samuel, Saul é visitado pelo espírito e transformado em outro homem (1Sm 10.6ss). O espírito é igualmente a fôrça que capacita o profeta para sua missão, embora os profetas post-exílicos a mencionem raramente (Os 9.7; Mq 3.8; Ez 11.1ss).

Todavia, em outros contextos, o espírito designa uma realidade de ordem mais psicológica, freqüentemente confundida com a *nephesh,* com a única diferença de que a nephesh é a vida em procura de manifestações concretas, enquanto o espírito (*ruach*) designa a vida no seu aspecto interior e oculto, e traduz melhor a nossa palavra "alma" (Gn 41.8; Jz 8.3; 1Rs 21.5; Is 25.4; Sl 76.13; Pv 16.32). O espírito, ademais, é a sede do pensamento (Ez 11.5; 20.32) e o órgão religioso por excelência da comunicação com Deus. Conforme o Salmo 51.12-14, o espírito do homem é que pode receber o Espírito Santo de Deus e renovar-se mediante êle.

c) *O coração,* ainda mais que o espírito responde ao conceito nosso de alma. Êle é o supremo regulador que canaliza a *ruach* a fim de normalizar a *nephash.* É do coração que partem as fontes da vida (Pv 4.23), nêle se enraíza o espírito gerador da vida. Coração e espírito têm freqüentemente as mesmas funções (Ez 35.21; Sl 78.8); todavia, quando a antropologia cuida de encarar o homem como uma realidade autônoma e independente, distingue-os um do outro, reservando ao coração, órgão interior e escondido, as funções da personalidade e da consciência, e guardando para o espírito o privilégio de servir de sede à fôrça de Deus. O coração é, ademais, o órgão da inteligência e do conhecimento (1Sm 24.6; 25.31; 2Sm 24.10; 1Rs 2.44; Jr 17.1; Pv 23.12; Ec 7.27): pensar, na língua hebraica, é "falar em" ou "falar para seu coração" (Gn 24.45; 8.21; 1Sm 1.13; Ec 1.16). O indivíduo sem coração é, portanto, um ser sem inteligência (Pv 6.32; 7.7); roubar o coração a alguém significa enganar sua inteligência privando-o momentâneamente de suas faculdades intelectuais (Gn 31.20; 31.26; 2Sm 15.6,13). É no coração que residem as faculdades da atenção (Ez 44.5; Ex 7.23); o coração é quem dita nossa conduta moral (Is 57.17; Ec 11.9) dirigindo nossa vontade e nossos desejos. Em suma, com a ressalva de que o papel afetivo do coração é bem menor que sua função de discernimento, podemos lìcitamente afirmar que, na perspectiva do VT, tanto vale o homem quanto vale seu coração.

4. O autor do relato sacerdotal da criação usa a expressão "à imagem e semelhança de Deus" para definir a natureza e as funções do homem (ver —> *imagem*). Embora esta idéia se encontre exclusivamente na camada sacerdotal do Pentateuco (Gn 1.26-27; 5.1-3; 9.6), ela condensa em uma fórmula lapidária a suma doutrinal do homem, espalhada através do VT. A imagem de Deus refere-se não apenas a tal ou qual função, espiritual ou moral, do homem (como seria a perfeição, a razão, a liberdade, etc.), mas à totalidade psico-física da natureza humana. O têrmo hebraico traduzido por imagem designa sempre uma imagem plástica, efígie ou estátua. Ora, no mundo oriental antigo, a imagem era a manifestação e quase a encarnação do ser representado: a imagem do deus ou do soberano manifestava a presença do deus ou do soberano, e seu domínio sôbre o lugar onde estava colocada. Desta maneira, o homem, por ser à imagem de Deus, é feito o representante de Deus; deve exercer sua função de representante dominando sôbre o mundo animal (ver Gn 1.27ss). O Salmo 8 comenta perfeitamente o tema da imagem de Deus, sem usar explìcitamente o têrmo "imagem": insiste sôbre o império conferido por Deus ao homem delegando-lhe realmente parte de sua soberania. É por ser imagem de Deus que o homem se distingue do animal; pois, do ponto de vista simplesmente biológico, o animal e o homem pouco se diferem, se excetuarmos no animal a ausência de sen-

timentos. Contudo, na hierarquia das criaturas, ocupam lugar bem diferente. A legislação velará por fazer respeitar o limite entre o mundo animal e o mundo humano (Lv 18.23).

Em virtude de a imagem de Deus ser parte integrante da própria natureza humana, ela não é aniquilada pelo pecado original e subsiste mesmo depois do dilúvio. O homem continua sendo o representante de Deus; esta função, aliás, não é contraditória quanto ao que afirma o VT acêrca da fraqueza e da dependência do homem: na realidade êste será o representante de Deus apenas na medida que guarda sua relação com seu representado. Tôda vez que pretende ser igual a Deus (como lhe insinuou o tentador do Eden), extra-limita-se e, de imagem, faz-se caricatura.

Na base da noção vetero-testamentária do "homem" achamos a afirmação de sua relação com Deus e de sua autonomia face ao mundo, relação e autonomia que se manifestam, por exemplo, na piedade alegre e aberta do VT, ou na sua atitude positiva e decidida frente ao trabalho e à cultura. Cabe mesmo a pergunta se não é o tema da imagem de Deus que explica êste humanismo judeu que alcançou nos Livros Sapienciais uma expressão sem paralelo em outras literaturas.

5. O mesmo autor sacerdotal continua: "homem e mulher os criou" (Gn 1.27). Êste texto proíbe interpretar a criação de Adão como de um ser andrógino (opinião da tradição hagádita judaica que intentava conciliar os elementos de Gn 1.27 com os de Gn 2.18ss. Pois, conforme êste último contexto, a mulher é tirada do homem mergulhado num sono profundo: ela deve sua criação exclusivamente a Iavé, pois Adão é totalmente passivo). Se o mito da criação de Eva a partir de uma costela de Adão tende a explicar as particularidades físicas do varão e da mulher, sua primeira intenção é de explicar a mútua atração de ambos os sexos e de expressar que varão e mulher realizam plenamente sua vocação no —> *matrimônio*. A mulher, sem dúvida, é marcada pela sujeição devida ao marido; os usos matrimoniais do VT apresentam-na como a propriedade que o marido adquire a dinheiro. No entanto, o homem, deixando pai e mãe para unir-se a sua mulher (Gn 2.24), afirma que esta é verdadeiramente um ser semelhante a si.

A atração sexual encontrou uma expressão poética muito notável nos Cantares. A mesma realidade conjugal tornou-se no conjunto da tradição profética a imagem mais comum da —> *aliança* de Iavé com seu povo.

ED. JACOB

NT

Tendo-se em vista a intenção daqueles que pretendem definir a imagem que o NT nos dá, faz-se necessária uma observação preliminar: os autores neo-testamentários enxergam o homem sòmente e sempre na sua condição perante Deus. Inùtilmente procuraremos nêles um conhecimento do homem em si. Não esboçam qualquer imagem do homem de conformidade com determinada "natureza" humana, de essência definida e de elementos bem divididos, de carateres e manifestações susceptíveis de análise. O homem que o NT procura e conhece é exclusivamente o protagonista da História Santa. Não existe nenhuma antropologia bíblica que não seja solidária da teologia: apenas em função da teologia é que existe uma antropologia do NT.

1. *As estruturas do ser humano.* O caráter dependente da antropologia evidencia-se particularmente com as noções que definem no NT as estruturas do homem. Dêste quadro os escritos paulinos fornecem os traços mais importantes, porém confirmados pelos evangelhos sinóticos e pelos textos de João nas linhas dominantes.

a) A noção de *corpo,* freqüente no NT, define o homem como um organismo constituído, como um todo e uma unidade. O corpo não define apenas a "forma" do organismo humano ou o vaso que contém a substância espiritual (alma), pelo contrário, o corpo define o modo de ser essencial e constitutivo do homem. Não há existência humana que não seja corporal (Ver 1Co 15.35ss). Nossa corporalidade manifesta-se imediatamente em nosso corpo humano, unidade onde se enlaçam os diferentes membros formando um todo harmonioso e coordenado (Mt 5.30; 6.25; Rm 12.4ss; 1Co 12. 12-26). Porém, contràriamente à ideologia grega, nosso corpo compreende uma realidade mais extensa do que a nossa unidade biológica e mais ampla do que o nosso corpo, tangível e sensível: abarca o homem total, tôda a nossa pessoa na sua complexidade. Tanto é assim que Paulo não concebe uma existência futura, depois da—>*morte* e da *ressurreição,* sem corpo; embora não mais carnal, mas espiritualizado, o corpo é essencial mesmo na vida futura (1Co 15.35-49; Fp 3.21).

b) Da mesma maneira, a *alma* nunca designa uma parte do homem, mas o homem total, embora sob um aspecto determinado de sua manifestação vital. Pois *alma,* como no VT, expressa mais precisamente, no homem, as modalidades de ser *vivo.* O NT, neste tópico também, ultrapassa as nossas definições biológicas e naturalistas. A alma é a vida humana enquanto vida individual de tal sujeito consciente e

voluntário (Mt 10.28; 16.26; Lc 9.56; 12.19. 20; Jo 12.27; 2Co 1.23; 12.15; Fp 1.27; 1Tm 2.8); no entanto, o homem vivo não possui em si próprio a fonte da vida e a capacidade de subsistir. Adão tornou-se um ser vivo sòmente quando Deus lhe insuflou nas narinas um sôpro de vida. Deus determina os limites da vida de todos nós (Mt 6.26-30; 1Co 15.45).

c) O homem, além de ser vivo, é *inteligente*: sabe, compreende, conhece, orienta-se, quer, toma posição. Na inteligência está sempre incluído o elemento volitivo. Inteligência e coração designam portanto no NT as manifestações mais interiores da pessoa humana. É pelo seu querer inteligente e cônscio que o homem conhece e aprecia, aceita ou rejeita, julga e escolhe (Ver, a propósito do coração: Lc 2.19; 8.15; Mt 6.21; 15.8; Jo 12.40; Rm 2.15; 6.17; Fp 1.7; Ef 3.17. E, a propósito da inteligência: 1Co 1.10; Rm 12.2; 14.5; 7.23).

Notemos que êste *EU* interior, em particular na ideologia de Paulo, nunca aparece na existência do homem como capaz de independência. A argumentação de Rm 7 conclui que o homem não pode obrar o bem; apenas pode pensar e querer, mas não ultrapassar esta fase representativa, intencional e efetiva. Tôda vez que se trata de realização prática, o homem é um ser dependente, agente e servo de um poder alheio.

d) Êste poder alheio, que não é dêle enquanto vive o homem natural, é aquilo que Paulo designa com o têrmo *"carne"*. Carne, na ideologia grega, designa estritamente a substância ou matéria corporal do homem; sentido próprio e físico, sem interêsse para o NT. Para o NT, herdeiro da acepção mais ampla do VT, *carne* designa a maneira como vive perante Deus o homem ainda não definitivamente salvo, criatura fraca e limitada.

Os escritores neo-testamentários usam pois esta palavra para pintar o homem natural tal como êle é na sua totalidade, fraco, incapaz, caduco, e —— traço muito acentuado no NT — estreitamente solidário com o pecado (2Co 1.12; Rm 6.19).

O leitor atento não deixará de ver que esta noção abarca, além do próprio ser humano, tôda a esfera do humano, tôdas as coisas marcadas do sêlo ou domínio do homem e até a História e o ambiente modelados por êle: extensão de sentido particularmente sensível em expressões como "na carne", "segundo a carne" e outras familiares a Paulo (Rm 1.3; 8.13; 9.5; 1Co 1.26; 10.18; 2Co 5.16; 11.18; Gl 2.20; 3.3; Fp 1.22,24). Decorre pois que, para se conhecer o homem, não é suficiente descrevê-lo como um fenômeno natural, um processo biológico ou uma individualidade psicológica. Mas o homem é uma pessoa que precisa ser conhecida nas suas relações com outras pessoas, na sua colocação dentro da História humana cujos contragolpes êle sente e cuja marcha empenha sua responsabilidade. O homem não pode ser isolado da comunidade a que pertence quer no espaço, quer no tempo. O NT coloca o homem inevitàvelmente dentro da perspectiva comunitária e histórica.

3. *O homem e sua relação com Deus e com Jesus Cristo.* Prolongando a visão do VT, o NT nunca considera o homem fora da sua relação e comum História com Deus. Pois, sòmente por Deus e perante Deus torna-se efetiva a existência humana. Sua relação com Deus aparece-nos bem caracterizada à luz do NT:

a) O homem, por ser criatura, depende de Deus (Mt 6.26-30; 10.28; At 17.25ss). Pertence, corpo e alma, a Deus. Exclusivamente a Deus deve sua perseverância na existência. Se êle é, por outra parte, uma pessoa, cônscia, livre disponível de si próprio, isso se deve ùnicamente a Deus, o qual, de uma ou de outra forma, interpela-o depois de tê-lo feito um ser responsável perante si.

b) Mas o homem recusa reconhecer sua relação com Deus. De fato, êle existe por Deus e na presença de Deus, mas repudia esta evidência existencial e, abusando de sua liberdade, desvia-se do Criador (Rm 1.19-21). Assim é que perverteu sua vida, levando uma existência carnal, sujeita ao pecado. O NT proclama a universalidade dêsse —> *pecado* o qual aparece como a tara da humanidade inteira e, simultâneamente, como a responsabilidade de cada indivíduo. (Observemos que, nos sinóticos, a universal necessidade da penitência implica na universalidade do pecado; ver igualmente Jo 7.19; 9.34; 16.8; Rm 7.14-24).

c) Tal estado pecaminoso determina certo número de conseqüências para todos nós, que o NT especifica e que podemos resumir nesta simples afirmação: o homem pecador deixa de ser o homem autêntico, criado por Deus; à luz do pecado não há mais no mundo natural o homem verdadeiro, completo e livre; mas, desviado de seu Criador e inimigo dêle, êsse homem tornou-se um ser profundamente alienado. Decadência progressiva bem descrita por Rm 1.18-32, onde vemos como, por causa do pecado, tôdas as relações humanas pervertem-se e como a existência humana criada para a vida acaba devotada à —> *morte.*

Quando Deus coloca êsse pecador diante do imperativo de sua —> *Lei,* êste manifesta-se incapaz de cumprí-la por si mesmo e de assim ressuscitar. Apenas pode reconhecer-se escravo, dividido em si mesmo, vendido ao pecado, sujeito à carne por causa desta escravidão, condenado (Mc 14.38; Jo 8.'34; Rm 7.14-24). Assim a

imagem de Deus, projetada pelo Criador, acha-se profundamente alterada.

Contudo, o NT nos apresenta o *homem autêntico* na pessoa de —> *Jesus Cristo,* de quem Pilatos, sem saber, profetizou: "Eis o homem!" (Jo 19.5).

Os sinóticos intentam dar vulto à excepcional qualidade dêsse homem, o qual impressionou parte considerável de seu séquito. Insistem, em particular sôbre o caráter único do encontro com Jesus Cristo (Mt 1.17-18,22,27 par) e esforçam-se por estabelecer o laço estreito entre a aparição de Jesus e a instauração do reino de Deus (Mt 12.28; 11.27; 10.32; 26.63ss).

Com especial nitidez o evangelho de João declara que Jesus é em verdade o que não são os demais: o *Filho* de Deus (Jo 8.41-47) e que, por meio do Unigênito, vida nova se abre à humanidade (Jo 3.14-16; 12.31; 16.23).

Em Paulo, a imagem do homem é descrita sempre e exclusivamente em função de Jesus Cristo: o homem pecador, alienado e decaído, é visto em confronto com o Filho do Homem, contemplado no espelho do homem ideal que devia ser a realidade nossa; também em Jesus Cristo pinta-se-nos o homem —> *nôvo,* ontem pecador, agora colocado em face de uma vida nova à imagem de Deus (Rm 8.29; 2Co 3.18).

Jesus Cristo é o tipo, o representante, mais ainda, o primogênito, as primícias da humanidade renascida de conformidade com o desígnio do Criador (1Co 15.20-23; Cl 1.18; Ef 4.15-16).

O nôvo tipo de homem, revelado e tornado possível em Jesus Cristo, é a obra do Espírito Santo. O —> *Espírito* nos é infundido para declarar-nos que não somos mais escravos, mas filhos de Deus; não somos mais condenados à morte, mas prometidos à vida eterna, à ressurreição e ao reino de Deus (Rm 8.16-17). O espírito de Deus é quem cria no homem a vida nova, transformando-o de glória em glória, colocando-o perante Deus na sua verdadeira situação de filho (Lc 20.36; Jo 1.12; Rm 8.14).

Ser plenamente filho de Deus, eis, de fato, a realização e a plenitude da personalidade humana, a perfeição autêntica tornada possível por Jesus Cristo.

H. MEHL-KOEHLEIN

ÍDOLOS

VT

1. Parece que, primitivamente, não existiam representação da divindade entre os semitas, sedentários ou nômades. Os semitas da Mesopotâmia, porém, costumavam adorar as montanhas, as fontes, as árvores, e até blocos de pedra. Não constituíam estas coisas qualquer representação da divindade, mas os deuses encarnavam-se nelas em certa forma. Tais pseudo-representações transformaram-se paulatinamente, e, sobretudo entre os sedentários, em figuras um pouco mais civilizadas, como cones de pedra ou troncos de árvores sem galhos, erigidos no centro de um recinto sagrado ou santuário. Ainda no declínio do império romano circulavam moedas que representavam o templo de Biblos, com seu recinto sagrado e sua pedra cônica, rodeado na realidade por uma colunata moderna, sendo porém a pedra sagrada ainda o centro do lugar santo. Nas narrativas dos patriarcas, distinguimos nìtidamente o papel desempenhado pelas árvores sagradas e pelas fontes. A pedra sôbre a qual Jacó adormeceu em Betel e que erigiu em memória da aparição de seu Deus (Gn 28.11-22) é uma de tantas pedras que continuam de pé na terra de Canaã. O exemplar mais formoso conservado até hoje é o lugar santo da cidade de Guezer, a sudoeste da Palestina, com seu alinhamento de pedras sagradas, bem impressionante mesmo para nós que ignoramos a que data da pre-História pertencem. O episódio de Jz 6.25-32 menciona um exemplo típico dos postes-ídolos, representações de madeira. As representações humanas ou animais parecem ter sido desconhecidas em Canaã, pois, depois das impressionantes e repetidas escavações, ainda não apareceram testemunhas fidedignas; tudo que se achou é material evidentemente egípcio, importado pelos conquistadores.

2. Nas raras narrações do VT mencionando ídolos no culto de Iavé, não está ausente a nota de reprovação embora não pareça ser primitiva. Por exemplo, os dois grandes bezerros de ouro erigido por Jeroboão em ambos os templos do norte e do sul de seu país (1Rs 12.26-33), aparentemente não causaram espécie entre os israelitas contemporâneos, muito pelo contrário. O bezerro de ouro do deserto (Ex 32.1-6), construído por Arão, só foi reprovado vários séculos depois. Nestes bezerros os críticos suspeitaram durante muito tempo uma influência egípcia. Os paralelos sírios que hoje possuímos indicam outra coisa. O bezerro não representa de forma alguma a divindade, como no caso do Egito, mas êle é o trono sôbre o qual troveja o deus. Resulta assim compreensível que os contemporâneos não repugnassem tais figuras, mas as considerassem como obras de arte que enfeitavam e modernizavam o santuário. Todavia, para a gente simples o bezerro representava em verdade a Deus. Na História de Mica (Jz 17-18) relata-se-nos como uma imagem de escultura (e outra de fundição) foi roubada e levada ao santuário de Dan, ao norte do país. Verossìmilmente ela tinha a forma de bezerro. Êstes exemplos provam que houve ídolos de Iavé, embora considerados com certa reprovação e excepcionais.

3. Houve ainda outros ídolos que chamaremos de os "deusinhos" familiares. Ignoramos qual foi a sua forma, mas o VT documenta-nos acêrca de seu comprimento. Raquel furta os *teraphim* de seu pai Labão e esconde-os na sela de seu camelo assentando-se sôbre êles (Gn 31.31-35); em compensação, Mical, filha de Saul, deita seu *teraphim* na cama para deixar crer que Davi seu espôso está acamado (1Sm 19.11-17) quando acaba precisamente de lhe facilitar a fuga. Era pois bem variado o tamanho dêstes ídolos. As escavações de Palestina entregaram-nos uma grande quantidade de estatuetas de mulheres nuas e outras que permitem imaginar o que eram os "deusinhos" domésticos que os israelitas guardaram certamente durante muito tempo.

4. Se exceptuarmos êsses deusinhos familiares, podemos afirmar que o iavismo alimentou reserva e mesmo aversão para com as representações humanas e animais. Estas introduziram-se possìvelmente sob influências cananéias; assim se explicaria sua reprovação, cada dia mais generalizada, nos círculos dos fervorosos que pregavam a volta à simplicidade do culto primitivo dos dias do deserto. Mais tarde os ídolos penetrarão novamente na religião de Israel, devido a influência estrangeiras e sob formas artísticas as mais refinadas. Iniciou-se então a luta contra os deuses estranhos porquanto o povo reconhecia-lhes um poder antagônico ao poder de Iavé. Mas sòmente depois do desterro aparece a afirmação categórica de que os ídolos não passam de pedaços de madeira, de pedra ou de metal, não sendo de forma alguma verdadeiros deuses. Coincide com esta época o monoteísmo autêntico e absoluto de Israel. Outros deuses rivais de Iavé já não reinam sôbre as regiões fronteriças ou as nações (por ex. "Kemosh é o deus de Moabe, como Iavé é o deus de Israel" Jz 11.24). Pois a êstes não se lhes presta já realidade alguma. Iavé é o Deus único; os deuses dos impérios mais poderosos são apenas vulgares tocos de madeira. Os profetas não poupam os sarcasmos a tais pretensos deuses de pau, incapazes de nada (Is 40. 19-20; 41.7; 44.12-20; etc.), repertório do qual os Padres da Igreja tirarão seus argumentos na guerra aos ídolos de seu tempo.

A Bíblia conta que Ezequias fêz em pedaços a serpente de bronze, chamada *Nehustan* que Moisés fizera, porque queimavam-lhe incenso os filhos de Israel (2Rs 18.4). Os cananeus possuíam imagens culturais de serpente; o contato prolongado com êles originou, aparentemente, êste ato de idolatria entre os israelitas, pois o texto indica claramente que Ezequias quis debelar uma verdadeira idolatria.

5. Os ídolos, imagens sensíveis da divindade, recebiam as honras devidas a um deus. No culto rendido ao bezerro de ouro, mencionam-se só danças e júbilos (Ex 32) perante a imagem. Em outras ocasiões, porém, presenciamos cuidados tenros dedicados ao ídolo. Quando Jacó, em Betel, erige seu memorial de pedra, derrama azeite sôbre ela (Gn 28.18). Consta que alhures beijavam os ídolos (1Rs 19.18; Os 13.2), uso cuja existência nos é até hoje testemunhado no santuário de Guezer: uma das pedras erigidas, a menor e talvez a mais santa, ficou quase polida pelos beijos dos fiéis. Os nossos textos nada dizem no tocante ao culto dos deusinhos domésticos.

Na guerra contra os ídolos adorados em Israel, parece que, de início, condenavam-se apenas os ídolos de fundição, feitos com maior esmero e de material mais precioso (Ex 34.17). Muito mais tarde, uma condenação radical atingiu tôda e qualquer representação considerada como idolátrica, e mesma tôdas as representações proibidas do Deus verdadeiro (Ex 20.4; Dt 4.16,23; 5.8; 7.25 etc.).

G. NAGEL

NT

1. *"Idolos"* designa, no Nôvo como no Velho Testamento, as divindades pagãs e suas representações. Os ídolos são vazios, não contêm nenhuma realidade: nada se compara ao Deus vivo, que fêz os céus e a terra, o mar e todos os sêres (At 14.15; Gl 4.8), ao Deus vivo e verdadeiro (1Ts 1.9; 1Jo 5.20-21). Os ídolos são mudos, não formam o verdadeiro interlocutor do homem e deixam sem resposta a seus servidores, abandonando-os em sua solidão. Os pagãos deixam-se arrastar a êles, levados pelo obscuro instinto religioso, comum a todos os povos, ao azar dos usos e costumes (1Co 12.2).

Paulo deixa-nos, da idolatria, uma explicação digna de tôda a atenção (Rm 1.18-25). A idolatria não é, como acreditam muitos, uma fase primitiva ou uma infância da religião, evoluindo progressivamente para formas superiores, espiritualistas e monoteístas; pelo contrário, ela é o ponto de chegada de uma queda, a perversão do conhecimento original e autêntico de Deus. Deus faz resplandecer, realmente nas suas obras, suas perfeições divinas invisíveis. seu poder eterno e sua divindade; mas os homens, depois de conhecer a seu Criador, depois de terem sido postos enquanto criaturas na presença de Deus, recusaram orgulhosamente glorificá-lo como Deus e dar-lhe graças; em outros têrmos, negaram-no como seu Deus, ignorando que a vida é uma dádiva recebida de sua mão (Ver 1Co 1.21). Negando serem criaturas de Deus ("Sereis como deuses" do Gn 3.5), romperam e corromperam a relação única

sôbre a qual é possível o conhecimento verdadeiro de Deus, e caíram nas extravagâncias e confusões pecaminosas da idolatria.

2. Precisamente por esta razão (a idolatria não é uma religião primitiva em via de ascensão, mas essencialmente uma religião pervertida), a crítica racional nunca poderá vencer a idolatria. Atenas, capital da razão e dos filósofos, está cheia de ídolos (At 17.16). A idolatria será vencida exclusivamente pela revelação de Deus em Jesus Cristo . Para os Gálatas, a idolatria pertence às coisas passadas e superadas, pois agora êles conhecem a Deus, ou mais exatamente (consta que nada devem às luzes emanadas da razão!), são conhecidos de Deus, porquanto Deus se aproximou dêles declarando-se o seu Deus em Jesus Cristo (Gl 4.8-9).

Coisa passada também para os coríntios! Os coríntios aprenderam, pelo Espírito de Deus, a confessar que 'Jesus é o Senhor' (1Co 12.2-3; ver 6.9-11). No entanto, e sempre pela mesma razão, a idolatria não é, como presumem alguns, um risco definitivamente superado para o crente: ela reaparece cada vez que o crente esquece a soberania e a graça de Jesus Cristo. Paulo coloca-a expressamente na lista de pecados contra os quais devem ser alertados os cristãos (Gl 5.20; 1Pe 4.3); ela renasce comumente sob a forma da cupidez, da sêde insaciável de possuir (Ef 5.5; Cl 3.5): Mamon é o ídolo-tipo; impossível serví-lo ao mesmo tempo que a Deus (Mt 6.24). A idolatria sempre está a irromper novamente quando, orgulhosos de sua nova fé e da libertação das superstições antigas, os coríntios gabam-se de sua fôrça e imiscuem-se na atmosfera das cerimônias pagãs, pois estas os contaminam (1Co 10.6,14; ver mais abaixo § 3).

O Apocalipse previne-nos contra um perigo específico de idolatria: o culto da Besta e da sua imagem (Ap 13.14-15; 14.9-11; 15.2; etc.), deve ser entendido como o culto do imperador romano representado em suas imagens cultuais, o culto do Estado e do chefe-encarnação do Estado. Sob pretexto de lealdade e de civismo, o Estado totalitário e seu chefe divinizado, usurpando o lugar de Senhor e Providência, exigem culto e sujeição total: nenhum cristão deve prestá-lo, mesmo quando sua fidelidade ao único Senhor, Jesus Cristo, lhe deva custar a vida (Ap 20.4).

3. Um problema particular surgiu a propósito das *carnes imoladas aos ídolos* (At 15.29; 1Co 8.1-11; Ap 2.14,20). Vendia-se no mercado público carne provinda dos sacrifícios (1Co 10.25); ocorria que pagãos convidassem seus amigos ou familiares cristãos e servissem esta carne; cristãos viam-se na ocasião de participar dos banquetes de sociedade ordinàriamente precedidos de um ato ritual (1Co 8.10) e, portanto, revestidos na aparência de certo caráter cultual. Não faltaram cristãos, "os fortes", para comprar e comer sem escrúpulo tais carnes. "Os ídolos de si mesmo nada são", diziam êles, portanto não podem contaminar. Mas outros, "os fracos", tropeçavam levados pelo exemplo e as ponderações dos fortes, comiam e "sua consciência, por ser fraca, vinha a contaminar-se". Paulo, teòricamente, dá razão aos fortes: "para nós há um só Deus e um só Senhor; a terra com tudo quanto encerra é do Senhor; convém portanto não preocupar-se com a proveniência das carnes servidas na mesa (1Co 10. 25-27) e comer de tudo com ações de graça (1Co 10.30). Todavia, a êstes fortes opõe Paulo dois argumentos bem sérios: *a*) Os ídolos nada são, porém expressam a realidade tangível escondida atrás êles, os demônios, os quais dêles se valem para desviar o culto devido ao Senhor. Impossível, pois, participar frìvolamente da mesa dos demônios, sem que os zelos do Senhor despertem (1Co 10.14-22). *b*) Sobretudo, é preciso não escandalizar e induzir a pecado os fracos. Não é justo que "por causa do teu saber, pereça o irmão fraco, pelo qual Cristo morreu" (1Co 8.11): fazer ostentação dêsse saber superior e dessa fé esclarecida resulta pois na ruína da comunidade. E Paulo conclui firmemente: "Se a comida serve de escândalo a meu irmão, nunca mais comerei carne" (vers. 13).

Cumpre observar que a argumentação de Paulo usou-se sempre, com muita razão, na luta anti-alcoólica e outras, cujos problemas se nos apresentam em têrmos análogos.

CHR. SENFT

IGREJA

1. *A palavra "Igreja" e seus sinônimos.* As Escrituras designam a Igreja ora com o têrmo grego *ecclesia* (do qual o nosso *igreja* é um simples decalque), ora com expressões figuradas. O mundo helênico entendia por *ecclesia* as assembléias, regularmente convocadas, de determinados grupos sociais, e mesmo de todo o povo (ver At 19.39-40). Os gregos não davam ao têrmo qualquer significação religiosa e, para designar suas reuniões cultuais, usavam outras palavras, das quais nenhuma foi adotada pelo NT para qualificar a Igreja. A palavra *ecclesia,* formalmente grega, tem no entanto, suas raízes significativas na tradição judaica. Entre os judeus usava-se um têrmo cujo significado geral é "convocação", exatamente como *ecclesia* para os gregos; no entanto, o têrmo hebraico tinha uma vibração

bem religiosa em virtude de ser Deus o convocante. O povo escolhido denominava-se "convocação de Deus=Igreja", ressaltando-se assim que êle deve sua existência à divina convocação (=vocação —— *eleger*). Da mesma forma, na nova aliança, a Igreja é a assembléia dos crentes constituída pelo apêlo de Deus em Cristo; ela é, portanto, Igreja de Deus ou Igreja de Cristo. O acento da palavra *ecclesia* é sempre positivo: salienta o conceito de congregação dos que obedecem ao apêlo divino; nunca é negativo: a Igreja não é simplesmente uma congregação de homens tirados fora do mundo. A Igreja tem por missão estar presente no mundo para transmitir-lhe o chamado de Deus; não pode ausentar-se do mundo. Por definição, ela é uma instituição totalmente contrária à seita farisaica.

O NT define a Igreja exclusivamente em relação à obra redentora realizada por Deus em Jesus Cristo e tornada visível nos frutos dos crentes: os crentes incorporam-se, enxertam-se em Deus e em Jesus Cristo, fundindo-se em um só corpo, em uma unidade inteiramente ordenada a Deus e a Jesus Cristo. Fusão que explica bem o fato seguinte: embora apareça raramente o têrmo *ecclesia* nos escritos neo-testamentários (presente apenas num evangelho, ausente em oito epístolas), a mesma realidade da Igreja está constantemente em tôdas as suas páginas, expressa mediante imagens que ilustram perfeitamente a definição da Igreja tal como acabamos de formulá-la. Um estudo da Igreja não deve, portanto, considerar apenas o vocábulo *ecclesia*, mas meditar e analisar expressões tais como o *povo de Deus*, a —> *casa de Deus*, a —> *edificação* (*edifício*) *de Deus*, a —— *lavoura de Deus*, a —— *vinha de Deus*, a —— *verdadeira videira*, o —— *rebanho* cujo —> *pastor* é Deus ou Cristo, a *espôsa* de Cristo, o *corpo* de Cristo, etc.. Encontraremos êstes títulos ao estudar a realidade e a teologia da Igreja através dos depoimentos da Escritura.

2. *A realidade da Igreja.* a) *Velho Testamento*: as expressões "a Igreja de Deus" ou "a Igreja de Israel" designam o povo eleito da aliança, instrumento humano da História da salvação. Deus aliou-se a Israel no monte Sinai. O povo preferido dentre tôdas as nações para publicar o nome de Deus (Ex 19) é esta "Igreja tôda dos filhos de Israel, homens e mulheres, meninos e estrangeiros que andam com êles" (Js 8.35). Originàriamente a comunidade religiosa confundia-se com a comunidade civil; ambas eram constituídas pela mesma aliança e governadas pela mesma lei. Mas, no transcurso dos séculos, a infidelidade de muitos, violando a Lei e a aliança, quebra esta unidade. Os profetas multiplicam as advertências aos israelitas seduzidos pela idolatria e pelo comportamento pagão, anunciando castigos e desastres. Isaías declara que apenas os verdadeiros fiéis acederão às promessas de Deus, apenas "o —> *remanescente*" da grande apostasia será chamado —> *santo*, isto é, reconhecido como o povo de Deus (Is 4.3; 10.21). Jeremias anuncia a vinda de dias em que Deus celebrará uma "nova aliança" com o seu povo (Jr 31.31-34).

Ambas as idéias, de "remanescente" ou "restos de Israel", e de "nova aliança", firmam-se cada vez mais nos séculos post-exílios, alimentando a esperança messiânica. O libertador, esperado para o fim dos tempos, receberá missão de reagrupar em tôrno de si os autênticos fiéis, em uma comunidade distinta do povo incrédulo. Notemos a êste respeito vários fatos característicos: A) segundo a visão de Daniel (Dn 7,13-27), o Filho do Homem representa "o povo dos santos do Altíssimo" e aparentemente identifica-se com êle; B) já no segundo século antes de Cristo, aparecem em pleno judaísmo agrupamentos como esta "Comunidade da Nova Aliança", nascida na Palestina e logo desterrada a Damasco. Os documentos do Mar Morto atestam a importância de tais comunidades; C) no limiar do Evangelho, João, o Batista, prega o arrependimento aos filhos de Abraão e oferece seu batismo a todos, mesmo aos já circuncisos, declarando-lhes que não basta pertencer ao povo escolhido ou levar a marca da circuncisão para que o Messias prometido reconheça em todo israelita o bom trigo, digno de entrar nos celeiros celestiais.

As idéias de "remanescente" e de "aliança nova" devem-se evidentemente à mensagm profética, como bem o denota o fato de elas nada terem de fanatismos sectários: elas não significam que a salvação seja um privilégio de alguns poucos escolhidos; anunciam, pelo contrário, que o povo de Deus é formado novamente a partir dêsse resto, mediante uma nova aliança firmada pelo libertador anunciado. O Salvador e a comunidade, que se formará em tôrno dêle, levarão a salvação a um grande número. A idéia judaica de *resto* ou de *remanescente* possui, como a idéia cristã de *Igreja*, um sentido inclusivo e não exclusivo.

b) *Jesus*: a dupla idéia de *comunidade* e de *aliança* domina tôda a pregação de Jesus. Jesus mesmo apresenta-se como o Filho do Homem que veio para buscar e agrupar em seu redor o povo de Deus reconstituído para o Reino de Deus próximo. Não se contenta com ensinar às turbas; mas se liga estreitamente a um círculo privilegiado de discípulos, dos quais os Doze são o centro e formam sua "família" (Mc 3.33-34; ver Ef 3.15). A esta "pequena grei" (Lc 12.32; Mt 26.31; Jo 10.1-18) o Pai dará o —> *Reino*. Para designar os "seus"

e para definir-lhes as relações que haverão de ter com Deus e com êle mesmo, Jesus lança mão de outra imagem, também vetero-testamentária, a imagem da edificação ou do Templo. O nôvo templo a ser edificado por Cristo (Mc 13.2; 14.58. Ver —> *Templo*) é a comunidade dos que nêle crêem, a qual será usada por Deus para manifestar sua presença entre os homens. Será com sua morte que Jesus realizará sua obra: profèticamente anuncia sua morte próxima, sua ressurreição e seu retôrno à glória do Pai. Anúncio êste que receberá da instituição da Santa Ceia (—> *Eucaristia*) o seu significado integral: a morte de Jesus será morte expiatória; seu sangue derramado criará nova aliança em substituição à aliança do Sinai; os discípulos, por sua vez, deverão renovar êste ato máximo da comunhão, a Santa Ceia, e anunciar o Evangelho por todo o mundo, até que o Mestre venha com poder e glória (Mc 13.10). Em outras palavras, é a missão terrestre de Jesus, em particular sua morte e ressurreição, que formará a Igreja, comunidade de fiéis destinada a durar e estender-se no lapso histórico que vai do primeiro advento de Jesus até sua aparição gloriosa nos últimos dias. Mesmo quando a falta de nome a Igreja designada apenas sob as imagens de um rebanho, de um edifício ou do templo, a idéia de Igreja ocupa o centro dos pensamentos de Jesus, motivando todos os seus atos e tôda a sua pregação: o nome de "Filho do Homem" reivindicado por Jesus (e que, na tradição judia, bem como na mente de Jesus, é inseparável da comunidade dos últimos dias), a vocação dos discípulos, a instituição da Eucaristia, a missão dos apóstolos, as parábolas e profecias.

Nesta perspectiva, os dois textos em que Jesus emprega a palavra *Igreja,* deixam de parecer isolados. Conforme Mt 16.16-18, Jesus, contestando à confissão de Pedro, declara que sôbre o mesmo Pedro edificará a sua Igreja. Não há nada mais conforme com a atitude geral do Senhor: sempre há vocações pessoais, quer a Pedro, quer a Paulo. Jesus deve reinar sôbre um povo e êste povo será formado por sua Igreja, pela Igreja nascida da sua redenção e da efusão de seu Espírito sôbre os apóstolos. (Consultar acêrca dêste texto O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr,* Neuchâtel et Paris, 1952, pp. 143-191). No texto de Mt 18.16-17 ("Se teu irmão pecar, vai argüi-lo..., se não te ouvir, dize-o à Igreja"), a palavra Igreja significa a assembléia fraternal local, sinagoga judia dos tempos de Jesus ou comunidade cristã da era apostólica. Não tem aqui qualquer sentido específico como no texto precedente. Confirma-se porém, com êste exemplo, que a palavra Igreja não é uma criação do cristianismo mas uma herança recebida do judaísmo, como já anotamos.

c) *A Igreja de Jerusalém*: tôdas as coisas anunciadas e prefiguradas nos dias de Jesus terã;o de realizar-se històricamente depois da ressurreição e do Pentecoste. A pregação apostólica terá, por conseqüência, uma novidade inaudita: suscitará uma realidade teológica e sociológica sem precedentes, pois reunirá "irmãos" (At 1.15, etc.), "crentes" (At 2.14, etc.), "discípulos" (At 6.1, etc.), "proclamadores do nome de Jesus" (At 2.22, 9.14, etc), numa palavra, "a Igreja" (At 5.11; 8.3, etc.).

A Igreja levanta-se como o —> *povo* de Deus, como prolongamento do Israel da antiga aliança, pois em Jesus cumpriram-se as promessas (At 2.25, etc.), mediante o Espírito (At 2.16-17), Levanta-se, todavia, em atitude de cisma com o judaísmo incrédulo: cisma apenas aparente, porquanto, na realidade, são os judeus que deixam de ser o povo de Deus, por sua contumácia na incredulidade. A Igreja distingue-se do judaísmo apenas porque confessa como "Senhor e Cristo" a êste Jesus que os judeus crucificaram (At 2.24, etc). Esta confissão, no entanto, é a marca da autenticidade do nôvo povo de Deus.

Entra-se na Igreja pela fé em Cristo, pelo batismo no seu nome, pela recepção do Espírito (At 2.38). Em Jerusalém e alhures, todos são batizados com seus descendentes e família (At 2.38). A Igreja vive na espera da volta de Cristo, anunciada para o fim dos tempos (At 3.20-21). Mas, no intervalo, os apóstolos e, em breve, muitos outros com êles, trabalham para firmar a Igreja mediante seu ensino, e difundí-la mediante suas missões (At 6-11), enquanto que os fiéis dedicam-se à vida renovada (At 2.42, etc.) cujo centro é a comunhão no sentido específico, a Santa Ceia (Eucaristia, At 2.46 etc.).

Todos êstes traços conferem à Igreja uma grandeza histórica e escatológica sem paralelo: ela aparece como o povo de Deus reconstituído em Jesus Cristo, e não como uma sinagoga entre tantas outras. Êste povo aparece presente nos lugares mais diversos, em Jerusalém (At 8.1; 9.31; 11.22), na Galiléia e na Samaria (At 9.31), em Antioquia (At 11.26; 13.1, etc.), na Síria e na Cilícia (At 15.41), e alhures ainda devido às missões paulinas (At 15.5, etc.). Em todos êstes lugares, êste povo é a Igreja na plenitude da sua significação. A dispersão da Igreja, longe de alterar seu caráter, confirma sua qualidade de povo de Deus destinado a estender-se, como a pregação evangélica, desde Jerusalém até os confins do mundo (Ver At 1.8).

d) *Paulo.* Paulo tem, da Igreja, a mesma visão que os apóstolos de Jerusalém. Para

êle também, a Igreja é o povo que Deus congrega em Jesus Cristo, e cujo ponto de partida histórico está em Jerusalém (At 8.1; 9.31; 11.22), ai precisamente onde Cristo foi pregado e crido pela primeira vez (Rm 15.19). Daí em diante, onde quer que penetre a pregação apostólica, a Igreja surge à existência. Paulo, entrando no apostolado, pregará o mesmo evangelho que seus antecessores no ministério (1Co 15.11; Gl 1.17). A mensagem salvadora é destinada a todos, judeus e pagãos (Rm 1.16, etc.); todos quantos crêem no mesmo Senhor Jesus Cristo formam uma Igreja única de judeus e gentíos (Ef 2.11-22).

Como no Livro de Atos, as Epístolas de Paulo dão o nome de "Igreja" ao povo de Deus em sua totalidade, embora concretamente parcelado em pequenos grupos e geogràficamente dispersado em muitos lugares. Êstes grupinhos receberão também, cada um, o nome de "igreja"; assim, os crentes de Corinto são a "Igreja de Deus que está em Corinto (1Co 1.1-2): êles constituem, em terra pagã, a mesma e única realidade que existe já entre os judeus de Palestina e que Paulo perseguia antes de converter-se (Gl 1.13; 1Co 15.9). Em Paulo lemos constantemente "as Igrejas de Deus", em forma plural (1Ts 2.14; Gl 1.22; 1Co 16.1; 2Co 8.1), coisa desconhecida em Atos. O apóstolo menciona Igrejas locais e provinciais (Rm 16.1; 1Ts 1.1; Cl 4.16, etc.), até mesmo Igrejas domésticas (ou seja de tal casa particular: 1Co 16.19; Cl 4.15, etc.). Mas "tôdas as Igrejas" (Rm 16.16; 1Co 7.17; etc.) são realizações vivas da única "Igreja", o plural indicando apenas a multiplicidade de lugares nos quais existe a Igreja, devido à dispersão geográfica dos crentes; êstes vivem, de fato, isolados uns dos outros nas províncias do império e nos bairros das urbes.

A despeito desta dispersão, a Igreja é *uma* e sua *unidade* é sublinhada por Paulo com expressões totalmente originais. A Igreja forma *um só corpo* (1Co 12.12-13; Rm 12.5-6, etc.); sua cabeça é Cristo e os crentes são seus membros (Cl 1.22-24; Ef 1.22-23, etc.): expressão, para Paulo, de profunda realidade, não simples figura. A Igreja é o organismo pelo qual Cristo vive na humanidade, presente e ativo, durante todo o lapso que vai desde a ressurreição até a parusia. Cada vez que os crentes se congregam para o culto, em presença de seu chefe, e celebram a Santa Ceia (1Co 10.16-17), toma forma o corpo de Cristo.

Ambas as expressões "corpo de Cristo" e "Igreja de Deus" significam, reunidas, tudo quanto a Igreja é aos olhos de Paulo: ela é o Israel que Deus reúne sôbre o fundamento da confissão de fé em Jesus, Senhor e Cristo; pois Cristo é quem realiza as profecias da antiga aliança e quem, mediante seu povo, manifesta-se doravante com o "Senhor" ao qual foi dado todo o poder e tôda a soberania.

e) *Ensino de João*: A palavra *Igreja* não se encontra nos escritos joaninos, mas a realidade da Igreja transparece em cada página. Os discípulos que o Cristo do quarto Evangelho reúne durante seu ministério são os primeiros elementos da "grei única" do "verdadeiro —> *pastor*": Jesus reunirá as ovelhas de Israel e "também as que não são dêste redil" também "por aquêles que vierem a crer por intermédio de sua palavra" (Jo 17.6) pois Jesus sabe muito bem que, uma vez glorificado, atrairá a si todos os homens (Jo 12.32). Roga para que todos sejam —> *um*, como o Pai e o Filho são um (17.20-23). Esta unidade é representada pela imagem da —> *videira*: como os ramos vivem apenas quando unidos ao tronco, assim a comunhão com Cristo faz dos fiéis um só organismo, o qual tira desta união vital a fôrça para crescer e frutificar (Jo 15). Esta idéia é equivalente à doutrina paulina de Igreja, corpo de Cristo; e a "grei única" traduz o mesmo ensino desenvolvido por Paulo acêrca da Igreja única, congregando judeus e gentios.

A certeza de que a Igreja deve a Cristo sua existência, sua unidade e sua universalidade, expressa-se ainda mediante outras imagens, mencionadas antes como sinônimas de Igreja: consultem-se os textos que fazem da Igreja a espôsa de Cristo (Jo 3.29; 2Co 11.2; Ef 5.32-33; Ap 21.2,9; 22.17) ou o edifício construído sôbre a pedra angular, Cristo (1Pe 2.6-7; 1Co 3.9; Ef 2.20).

3. *A teologia da Igreja.* Esta breve resenha histórica autoriza-nos a formular as teses seguintes, síntese do pensamento comum aos autores do NT.

a) *Definição da Igreja.* A Igreja é o povo de Deus, o povo da nova aliança, formado por homens de tôda raça e língua que, com sua fé em Jesus Cristo, correspondem à pregação do Evangelho. A Igreja, por ser o povo que Deus ajunta a Cristo, participa da unidade do seu Senhor. Há um só Deus, um só Senhor, uma só Igreja (Ef 4.1-6), que é a Igreja de Deus ou de Cristo. A Igreja não pertence aos crentes. "Minha Igreja" ou "nossa Igreja" são expressões vazias de sentido na perspectiva do NT.

b) *Composição da Igreja.* Deus em pessoa congrega sua Igreja, com sua palavra, tornada eficaz em virtude de, o Espírito obrar através da pregação apostólica. Em conseqüência, denominam-se os fiéis com nomes alusivos a esta ação de Deus incorporando-os à Igreja: êles são "os chamados" (Rm 1.6), "os santos" (At 9.13; Rm 8.27), "os santificados em Cristo Jesus" (1Co 1.2), "os que creram" (At 2.44).

Êles pertencem à Igreja a partir do instante em que creram e receberam o batismo em nome de Jesus (—> *batismo*): não há crente que não seja batizado (At 2.41; 10.48; Gl 3.27). Pelo batismo o crente se une ao Cristo morto e ressurreto, torna-se beneficiário da obra redentora, membro do corpo e ovelha da grei, participante dos dons do Espírito, renascido para uma vida nova (Rm 6.2-11; Jo 3.2-16). A Igreja é o lugar onde o cristão perseguido permanece fiel (At 2.42); é na Igreja que pode crescer a nova criatura, por obra do Espírito Santo (1Co 3.1, etc.). O batismo, assim como une os crentes a Cristo, também une uns aos outros todos os que foram batizados em nome do mesmo Senhor e chamados a viver juntos a mesma vida espiritual: na Igreja, virão a ser "um coração e uma alma" (At 4.32) "levando as cargas uns dos outros" (Gl 6.2). Numa palavra, a vida dos fiéis é comunitária e desenvolve-se na Igreja.

c) *Missão da Igreja.* Embora viva no mundo, a Igreja não é do mundo (Jo 17.14-15). Ela proclama sua fé no Senhor que se encarnou, que reina e que há de vir (Fp 2.6-11; 3.20-21, etc.). Anuncia ao mundo o —> *Evangelho* da salvação que Deus oferece em Jesus Cristo (At 1.8; Rm 10.14; Jo 17.18). E, pessoalmente, dá a prova do poder do Evangelho, vivendo na unidade e na caridade (1Co 1.13; Jo 17.21-23; 2Co 5.14; Jo 13.34-35).

Enfim(a Igreja é o meio com o qual Deus continua e leva a seu têrmo a obra da redenção, foi profetizada na aliança antiga e realizada agora em Jesus Cristo. A Igreja é a presença de Cristo entre os homens até a consumação dos séculos.

Ph.-H. MENOUD

IMAGENS

VT

Aspecto do culto idolátrico —> *ÍDOLOS*.

1. Quem lê o VT superficialmente, tem a impressão de que existia entre os israelitas, para qualquer representação de sêres animados, a mesma instintiva repulsão que muito mais tarde encontramos entre os puritanos da ortodoxia islâmica. Um exame mais minucioso dita-nos uma conclusão mais matizada. Nas épocas mais remotas não existia de maneira alguma a severa reprovação que posteriormente caracteriza o término da evolução religiosa de Israel. O mandamento de Ex 20.4-5: "não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te inclinarás diante delas nem lhes darás culto" — é de data recente e aplica-se sòmente às imagens cultuais. Não há indício de proibição das representações profanas. O depoimento irrecusável das escavações arqueológicas na Palestina coincide ao negar a israelitas e cananeus qualquer paixão específica pelas artes. Foram encontradas em quantidades impressionante estatuetas figurando deusinhos familiares, e outras de nenhum interêsse, incensários e candelabros adornados com figuras de animais e de divindades(?). Na Samaria e em Jericó, descobriram-se preciosas peças de marfim que eram partes decorativas de móveis talvez régios; foram desenterradas também grandes séries de personagens e criaturas compósitas cuja arte revela influências estrangeiras, em particular egípcias. Estelas que remontam à maior antiguidade não são tributárias da arte indígena, mas foram talhadas por egípcios estabelecidos na Palestina, por soldados ou administradores (p. ex. as estelas de Beisã).

2. Ocasionalmente certos textos do VT mencionam imagens e representações diversas. Em primeiro lugar, os *querubins* (que não se devem confundir com os querubins-anjos. Ex. 25.18-22; 37-7-9; 1Rs 6.23-28), colocados sôbre a tampa ou propiciatório da Arca e no santo dos santos. Não se nos dá qualquer descrição dêles; sabemos contudo que eram considerados como o trono da divindade ("tu assentas sôbre os querubins", 2Rs 19.15; Is 37.16; Sl 18.11; 80.8; 99.1) e representados sob forma humana com aditamento de asas. Desenterraram-se no Egito deusas com esta forma, (em particular nos quatro cantos de sarcófagos com as asas estendidas sôbre o morto). Os querubins bíblicos, verossìmilmente, não eram formas inteiramente humanas, mas elementos animais e humanos combinados em conjunto bastante heteróclitos, como os achamos alhures.

O VT menciona ainda outras imagens. Na decoração das paredes interiores do Templo aparecem, entre motivos geométricos e florais, criaturas semi-homens e semi-animais (1Rs 6.29-35; Ez 41.18-20). O Livro dos Reis é muito parco de detalhes; mas Ezequiel, na sua famosa visão, é bem explícito comprazendo-se em descrever esta decoração que, embora vista por um visionário, deve ser substancialmente fiel. Os sêres de Ezequiel são compósitos, semi-humanos, semi-animais. A arte mesopotâmica legou-os uma grande abundância de semelhantes figuras: gênios guardiães das portas de templos e palácios. Oriundas provàvelmente da Síria setentrional, estas talhas foram apreendidas pelos moradores do Tigre e do Eufrates, e logo pelos israelitas e egípcios. As figuras de marfim encontradas em Megido e na Samaria oferecem a mesma extravagância e parecem fortemente influenciadas pelo Egito. As paredes do Templo pareciam animadas por êste es-

tranho mundo no qual enlaçavam-se fantàsticamente homens, pássaros, leões e sem dúvida réptis. Evidentemente estas representações não se destinavam a qualquer adoração; simbolizavam apenas como na Assíria uma função, p. ex. o papel de guardião. Delas derivam provàvelmente os *serafins*. Também os serafins são descritos numa visão, a visão inaugural do ministério profético de Isaías contempla-os em tôrno da divindade cujo manto enche o templo com suas franjas (Is 6). Embora sem descrevê-las, menciona as asas dos serafins A cobra de bronze que se conservou no Templo até o reinado de Ezequias (2Rs 18.4) menciona-se entre os ídolos, porquanto era certamente objeto de culto. Era considerada como a serpente de bronze feita por Moisés no deserto (Nm 21.8-9) e que salvava da morte as vítimas das serpentes que alçavam os olhos para ela. Era pois, com aparente razão, objeto da veneração pública.

3. *A imagem de Deus.* Mencionada ùnicamente no Gn 1.26-27 (pois os textos de Gn 5.1 e 9.6 dependem estreitamente do 1.26-27). A criação do homem *à imagem e semelhança de Deus* é relatada sòmente na versão sacerdotal da criação. Esta afirmação não se repete em nenhum outro lugar do VT. Mas os escritores judeus posteriores, a despeito do laconismo bíblico, escreveram copiosamente para determinar o sentido da expressão: feito à imagem de Deus. Os autores cristãos aprofundarão ainda mais o tema. A expressão " à imagem de Deus", entendida conforme a intenção do Gênesis, salienta a analogia física entre a divindade e o homem e também a radical oposição entre o homem e o animal. Esta idéia opõe-se totalmente aos conceitos expressos por outras religiões que davam à divindade formas animais ou semi-animais. Mas, se bem que recalca a analogia entre Deus e o homem, não deixa de marcar a distância que separa o homem de Deus: o homem não é como Deus, mas simplesmente à imagem de Deus, segundo a semelhança de Deus. Entre Deus e o homem não existe uma graduação de sêres cada vez menos divinos. Há apenas por um lado Deus, e, por outro lado o homem, sendo êste não idêntico, nem oposto a Deus, mas simplesmente "à imagem de Deus" (Ver P. HUMBERT, *Etude sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse,* Neuchâtel et Paris, 1940, pp. 153-175). Sôbre esta base, apenas aparentemente estreita, construíram os teólogos judeus e cristãos suas magníficas especulações que ultrapassam sempre e não raras vêzes desviam o sentido do relato bíblico; pois, uns e outros esforçaram-se por definir, a partir dela, as relações Deus-homem filosòficamente. Em conseqüência, caíram muitas vêzes em teorias rebaixando a imagem divina a u'a mera semelhança de caráter moral. Perdendo de vista a simplicidade da afirmação bíblica original, ultrapassaram-se para extremos onde nada bíblico sobreviveu.

G. NAGEL

NT

A palavra "imagem" de nossas versões neo-latinas serve para traduzir três palavras gregas diferentes e mesmo opostas de sentido: 1.º — *eikoon* (daí *ícone*) que insiste sôbre o caráter autêntico e realista da imagem; *eikoon* é a própria realidade tornada presente, manifesta e visível. Por exemplo, Cristo é a *eikoon* de Deus (2Co 4.4), a expressão autêntica e adequada de Deus. (Nossa palavra "imagem" insinua, pelo contrário, irrealidade e ausência; a imagem, para nós, guarda apenas um caráter derivado relativamente ao original), 2.º — *Typos* (tipo), em compensação, salienta bem êste caráter irreal, derivado, não original e figurativo. O *typos* é a figuração de uma coisa mediante outra não adequada. Por exemplo o culto e os sacrifícios da velha aliança são a imagem (*typos*, figura) das coisas celestiais (Hb 8.5). 3.º — *Omoioôsis* significa uma estreita semelhança, uma próxima relação, porém, não uma identidade substancial: assim, o homem é feito à *omoioôsis de Deus* (Tg 3.9 citando Gn 1.26-27).

1. *Imagem-revelação. a) Jesus Cristo é a imagem de Deus* (2Co 4.4; Cl 1.15; 3.10). No sentido de "Cristo é a revelação de Deus", a Pessoa na qual Deus é representado adequadamente, na qual o desígnio divino acêrca do mundo aparece e transparece. Dizer que Cristo é a imagem do Deus invisível, não acarreta nenhuma contradição, tôda vez que por "invisível" não entendemos uma propriedade física de Deus, mas afirmamos simplesmente o fato de não ser Deus uma realidade do mundo e sim o ser transcendente, Criador do mundo. Deus revela-se autênticamente em Jesus Cristo. Encontramos um sentido idêntico (Cl 1.19) na declaração que tôda a plenitude da divindade habita em Cristo (plenitude é um têrmo usual da velha teologia para designar o mundo das coisas de Deus) e na afirmação que Cristo é a exata expressão (o cunho) do Pai (Hb 1.3). Mas geralmente Jesus é declarado o Filho de Deus ou mais brevemente o Filho. Tôdas estas expressões são equivalentes. Quando Paulo escreve: "'Vós vos revestistes do nôvo homem, que não cessa de se renovar à imagem daquêle que o criou a fim de atingir o pleno conhecimento (de Deus)" (Cl 3.10), êle recalca que êste renôvo se faz na comunhão com Cristo, porquanto Cristo é a revelação de Deus e da divina vontade criadora e redentora.

b) Consiste a nova vida na *transformação do homem conforme a imagem que é Cristo* (Rm 8.29; 1Co 15.49; 2Co 3.10). Esta fórmula lapidária necessita ser explicada. A nova vida é a realidade divina, manifesta em Jesus Cristo, atuando e mostrando-se em nós. A finalidade da eleição e do plano salvador é tornar-nos conforme à imagem do Filho de Deus, de manifestar em nós, mediante a justificação, o poder de redenção e de transfusão da vida, e finalmente de fazer de nós, pela obra do Filho, outros tantos filhos nos quais possa o Pai reconhecer-se a si mesmo (Rm 8.29-30). Essa maravilhosa transformação nossa, por estar baseada sôbre a obra redentora de Cristo que é perfeita, deve ser considerada como um fato realizado: "aos que justificou, a êstes também glorificou" (Rm 8.30). Mas, porquanto ela se manifesta em nosso mundo de pecado e de morte, deve ser considerada também como futura: "Como reproduzimos (agora) em nós os traços do primeiro homem terreno, devemos também trazer a imagem do segundo que é celestial" (1Co 15.49; 1Jo 3.2). Paulo dirá pois acertadamente que nós, que contemplamos a glória do Senhor e o próprio Deus manifestado em Jesus Cristo, transformados somos nesta mesma imagem de glória em glória. A salvação está em via de realização, atualizando-se constantemente; vivendo pela fé, estamos nos tornando o que somos já pela graça (Co 3.18). Esta maravilha não acontece por via de magia; manifesta-se pelo contrário concretamente através de uma vida tôda ajustada aos divinos mandamentos (Cl 3.5-10.

c) Quando Paulo chama o homem *"a imagem e a glória de Deus"* (1Co 11.7), esta definição não tem evidentemente o mesmo alcance que quando o Cristo é chamado "a imagem e a glória de Deus". Algumas mulheres de Corinto, autorizando-se das declarações paulinas ("em Cristo não há mais nem homem nem mulher", Gl 3.28), intentam abolir, na sua atitude no culto, a diferença entre homem e mulher, e, contrariando as prescrições do apóstolo, não usam véu para orar ou profetizar 1Co 11.5). Quebram assim a ordem estabelecida por Deus, saem de seu lugar e recusam ser mulheres. Paulo chama-as à ordem mostrando-lhes no homem o elemento que explica a colocação da mulher dentro do plano criador: "Cristo é a cabeça do homem, e o homem a cabeça da mulher, e Deus a cabeça de Cristo" (1Co 11. 1-17). Ver —> *matrimônio*.

d) *A besta e sua imagem.* (Ap 13.14-15; 14.9-11, etc.) Réplica monstruosa de Deus e de sua imagem: o Estado-deus e o chefe-encarnação do Estado, com suas pretensões à adoração e ao culto supremo (—> *Ídolo*).

2. *Imagem-figura.* Citando a ordem dada por Deus a Moisés de executar tudo conforme o modêlo que lhe foi mostrado no Sinai (Ex 25.40), a epístola aos Hebreus (8.5; 9.23; 10.1) chama o culto da antiga aliança de *"a imagem e a sombra das realidades celestiais"*, e o templo de *"a imagem do santuário celestial"*. Culto e templo mosaico são apenas a figura terrena do culto e do templo verdadeiros, embora não desprovidos de certa realidade já que são ordenados à realidade celestial. A esta realidade celestial referem-se, porém, como a sombra a seu objeto e como a promessa a sua realização. Todos quantos crêem em Jesus Cristo não deixam de comprovar o caráter meramente figurativo do culto e do templo de Israel: em Jesus Cristo manifesta-se-lhes o Sumo-Sacerdote verdadeiro que entrou no santuário verdadeiro. Em Jesus Cristo a realidade sucede à sombra.

CHR. SENFT

IMPOSIÇÃO DAS MÃOS

1. No VT, a imposição das mãos é, primordialmente, um gesto ritual pelo qual um homem transmite a outro o seu caráter, ou delega sôbre um animal a sua personalidade (Lv 1.3-4; Ex 29.10, etc. Ver o exemplo dos levitas em Nm 8.19) de modo que se efetue uma substituição de pessoas: o animal ou os levitas passam a ser representantes válidos, sacrificados ou sacrificadores, para os efeitos do culto divino em Israel. A êste primeiro significado acrescenta-se outro estreitamente ligado ao primeiro: impor as mãos significa consagrar, separar e reservar para Deus. E, finalmente, quando Moisés impõe as mãos em Josué (Nm 27.18; Dt 34.9), temos um caso, não apenas de transmissão de podêres, mas de transmissão, por parte de Deus, de uma vocação e de um espírito de sabedoria vindos do alto.

2. Sinal visível e gesto humano por cujo meio Deus quer comunicar o seu Espírito e determinados dons, êste conceito passa do Velho ao Nôvo Testamento: a imposição das mãos, o gesto, na concepção realista do NT, é eficaz, não por arte de magia, mas porquanto é o instrumento da divina ação ou da graça de Cristo.

O NT conhece uma tríplice prática da imposição de mãos:

a) *Na cura de enfermos.* Jesus, embora não ligado a gesto nenhum, aparece com freqüência impondo as mãos quando cura ou obra milagres (Mc 6.5; Lc 13.13; etc.: a imposição de mãos torna-se o sinal e o instrumento da poderosa palavra do Senhor). Êste gesto revela muito bem que Jesus não é curandeiro

vulgar; salienta pelo contrário que, obrando em nome do Pai e na plenitude do Espírito, Jesus transmite aos doentes o Espírito de vida do qual era a cura n'a manifestação.

Isso que Jesus, com a soberana autoridade de Filho de Deus, obrava enquanto vivia entre nós, prolongar-se-ia pelo ministério dos discípulos e da Igreja, conforme o mandamento e a promessa de Jesus Cristo ressuscitado: "Imporão as mãos nos enfermos e êles ficarão curados" (Mc 16.18).

b) Concomitante ao batismo. Fazendo sumàriamente o censo dos elementos primordiais da mensagem cristã, o autor da epístola aos Hebreus justapõe batismo e imposição de mãos (6.2), evidentemente não por casualidade: o Livro dos Atos elucida claramente que a imposição de mãos era concomitante ao batismo: a imersão realiza a purificação dos pecados enquanto a imposição de mãos transmite visìvelmente o Espírito Santo (At 8.14-17; 19. 1-7). O gesto de Jesus impondo as mãos nas criancinhas deve também ser compreendido em relação ao batismo, e como figura dêste sacramento (Mc 10.13-16 par).

c) Na consagração para um ministério. Dois relatos de Atos (6.1-6: instituição dos Sete; 13.1-13: missão de Paulo e de Bernabé e diversos textos das epístolas (1Tm 4.14; 2Tm 1.6 e, talvez 1Tm 5.22) evidenciam-nos que a imposição de mãos é o gesto pelo qual a Igreja, personificada nos seus ministros, transmite a determinados homens o ministério eclesiástico com seu conteúdo indissolúvel de cargos e de carismas. Perdura aqui uma das significações vetero-testamentárias da imposição de mãos: consagração a Deus e delegação da Igreja.

Todos êstes textos atestam que a Igreja não tem o direito de obrar por conta própria, mas deve obedecer ao Espírito Santo e contentar-se com simplesmente reconhecer as vocações (Ver —> *eleger*). A imposição de mãos, exclusivamente nesta base, será o meio visível e eficaz da ação divina e da efusão do Espirito Santo

M. BERNOULLI

ISRAEL

VT

1. Na História do patriarca Jacó encontramos a primeira menção do nome de *Israel*. Jacó, enquanto trava sua luta misteriosa com o enviado de Iavé, recebe de Deus o nome de Israel cuja significação nos é dada pelo texto sagrado: "Teu nome não será mais Jacó, mas Israel, porque lutaste com Deus e com os homens, e venceste" (Gn 32.28). Israel derivaria, pois, do têrmo *sara*, lutar, combater, e *el*, Deus. Etimologia confirmada por Oséias 12.4-5: "... lutou com Deus, lutou com o anjo, e venceu". Mas esta explicação bíblica não deixa de suscitar problemas gramaticais: nos nomes compostos de um verbo e de um substantivo próprio, o substantivo é sujeito, nunca complemento, sendo, portanto, o significado natural de Israel: *Deus luta, Deus combate.* Também é possível que o verbo não seja precisamente *sara*, sugerido pela afirmação bíblica. De fato, durante séculos, exegetas judeus e cristãos propuseram as mais diversas etimologias (mencionemos: "Deus é quem lutou"; "o homem que viu a Deus = *isch raha el*"; "o justo de Deus = *yachar el*"; "Deus ilumina"; "o homem de Raquel = *isch Rahel*"; "o cabeça de Deus = *sar el*" etc). A única coisa certa é que Deus ocupa o lugar central na palavra Israel, sendo mais conforme com o contexto bíblico a explicação que acentue mais a idéia do domínio de Deus, da vitória de Deus, como é, por exemplo, o "Deus reina" proposto por certos autores (do verbo *sara* ou *sarar* = ser chefe, reinar). No uso bíblico, Israel corresponde geralmente a esta significação.

2. É impossível determinar a que época o nome *Israel* foi aplicado ao povo hebreu, chamado doravante essencialmente: o povo de Israel. Porém, foi achado um depoimento, muito importante por ser antigo e extra-bíblico, numa inscrição do Faraó Merneftah: encontrou-se uma estela que leva gravado um hino de vitória; entre os nomes das nações vencidas nas expedições de Merneftah figura Israel (a estela chama-se, por êste motivo", "a estela de Israel"), descrito como um povo nômade e não como uma nação formada. A estela data, aproximadamente, de 1230 antes de Cristo, pouco depois da saída do Egito. Consta, pois, que, entre os pagãos, conhecia-se o nome de Israel como próprio dos hebreus, treze século antes de Cristo.

3. Encontramos a palavra Israel, usada em sentidos diversos, nos textos sagrados; cumpre distinguí-los conforme as diversas épocas da História:

a) Antigamente, sendo os hebreus ainda uma família nômade no deserto, e na época da instalação na terra de Canaã, anterior aos reis, dava-se o nome de Israel ao conjunto das doze tribos, sem dúvida para rememorar o caráter religioso do laço que as vinculava na comunhão de um mesmo culto a Iave. Nunca aparece "Israel" como nome dado a uma tribo em particular, ou a um homem determinado (com exceção de Jacó, quando ainda não existia o povo de Deus), sempre, porém, como apelativo aplicado ao grupo das doze tribos; salienta-se,

assim, que a unidade dos hebreus descansa sôbre um mesmo culto, e não sôbre uma mesma consciência nacional, ou sôbre uma realidade política qualquer (Jz 5.2,7-11: antigo poema de Débora, indicando que algumas tribos se unem, cônscias de sua integração, numa comunidade sagrada). O laço que liga fortemente entre si as doze tribos nascidas do patriarca Jacó-Israel, é constituído pela mesma fé no Deus dos Pais, no Deus que prometeu a terra de Canaã à posteridade de Abraão, de Isaque e de Jacó, que libertou o povo da servidão do Egito e levou-o para o deserto, que lhe entrega, agora, a terra prometida. O nôvo nome do pai das doze tribos salienta o caráter santo da grande família herdeira dêste nome: Israel. O Livro de Josué, cap. 24, conservou aquilo que chamaríamos de confissão de fé comum às doze tribos, feita na presença de Josué em plena terra de Siquém. O povo de Israel é, portanto, uma coletividade assentada, não como os demais povos, sôbre uma base nacional ou política, mas sôbre alicerces religiosos e cultuais. Israel existe ùnicamente porque Deus o quis e porque Deus lhe confiou u'a missão. A mesma —> *aliança* que une o povo a seu Deus, une os membros do povo entre si e cimenta coerentemente as partes da coletividade. Êste é o sentido das expressões: "povo de Israel", "casa de Israel", "filhos de Israel", que designam usualmente a comunidade hebréia. (Ex 40.38; Dt 6.4; Jz 1.1, etc.).

b) Logo que o povo consegue organizar-se politicamente sob a direção do rei, o caráter religioso do vínculo nacional tende a apagar-se progressivamente, modificando-se, então, o sentido de "Israel": o nome santo tomará uma coloração política e mesmo geográfica, antes totalmente desconhecida. Acrescente-se o fato de que, no seio das tribos sulinas (Judá e Simeão) está latente o germe de uma separação das demais tribos.

A própria Débora não conseguirá reunir tôdas tribos de Israel em defesa da comunidade, tampouco Saul, o primeiro rei, logrará a unidade nacional (1Sm 11.8); e Davi, proclamado rei de Judá em Hebrom (2Sm 2.1-4) — enquanto Is-Bosete, o filho de Saul, é proclamado rei de Israel (2Sm 2.8-11) — levará sete anos e meio para ser reconhecido rei de Israel e de Judá (2Sm 5.5). Surge, progressivamente, uma divergência entre Israel e Judá, no campo político e nacional. Foi mérito de Davi a unificação do país, dando-lhe uma capital, Jerusalém, e sua organização administrativa e militar firmemente estruturada. Mas, por contragolpe, perdeu-se por completo o significado religioso primitivo do têrmo Israel; e, logo após a morte de Salomão, a fisura entre norte e sul transformou-se em cisma: o reino do Norte, Samaria, chamar-se-á, então, Israel, enquanto que o reino do Sul, governada pela dinastia davídica, chamar-se-á Judá (notável é a expressão *todo o Israel,* por oposição à tribo de *Judá,* 1Rs 12.20). Geogràficamente falando, Israel abarca a região da montanha de Efraim (=a montanha de Israel, Js 11.16-21). A dinastia fundada por Jeroboão sucede-se no reino nortista de Israel durante aproximadamente duzentos anos, até que os assírios invadem o país e, destruíndo a capital, Samaria, acabam com o reino de Israel (722-721 antes de Cristo).

c) Desaparece a realidade política do reino, mas não o nome de Israel. Antes pelo contrário, o sentido religioso da palavra recupera nôvo vigor, passando a designar o reino sulino de Judá, único sobrevivente e verdadeiro —> *resto* do povo de Deus, agrupado doravante em tôrno da dinastia de Davi. Em lugar da palavra Judá, que nunca teve um significado religioso, os profetas usarão a palavra Israel ao mencionar o povo da obediência de Jerusalém, o qual, antes de seu destêrro na Babilônia e da destruição do Templo, ainda teria um longo século de existência. Os profetas já falavam, a modo de protesto contra o cisma, "das duas casas de Israel" (Is 8.14); uma vez desaparecida Samaria, utilizarão o têrmo Israel exclusivamente para determinar o reino do Sul (Is 5.7; Mq 3.1; Jr 2.4; 10.1; Is 41.14). Assim fazendo, intentam rememorar a aliança de Deus com seu povo, a eleição e vocação de Israel, cuja expressão autêntica e verdadeira está ligada às grandes recordações do deserto e do Sinai (Is 41.8; 44.1-2).

d) Depois da ruína de Jerusalém em 586 a.C., e do exílio do povo para a Babilônia, sobrevém a restauração de Neemias e de Esdras. Restaura-se também, então, o conteúdo religioso da palavra Israel, a qual passa de nôvo a significar plenamente a comunidade religiosa das doze tribos, sem qualquer implicação política ou nacional. Os têrmos "hebreu" e "judeu" designavam a raça e a nação, mas "Israel" tem um sentido *ideal* e se aplica ao povo crente e fiel, tanto do passado como do presente e do futuro. O interêsse capital dado ao culto, às prescrições rituais e sacerdotais, às estatísticas e genealogias (interêsse bem evidente nos escritos sacerdotais, em particular nas Crônicas), manifesta-se nesta volta à noção do "Israel de Deus", constituído pelas doze tribos, cujas genealogias estudam-se cuidadosamente (1Cr 2-9). Mais uma vez, Israel é, em verdade, a comunidade cultual, congregada ao redor do Templo, guardando o depósito da religião dos patriarcas, reavivando a consciência de sua vocação específica. Os fiéis serão os que maior uso farão da palavra "Israel" no judaísmo tardio, pois êles adquiriram agora

plena consciência de ser o povo de Deus. No entanto, o têrmo "judeu" é utilizado preferentemente pelos estrangeiros, para designar a pessoa que pertence à raça ou à nação judia. O mundo greco-romano aparentemente ignorou a palavra Israel, usando apenas a palavra "judeu". Com o correr dos anos, esta última palavra "adquiriu um matiz pejorativo, já bem perceptível em determinados ambientes cristãos dos primeiros séculos.

4. Ao lado da noção do Israel genuíno, que gerou, não raras vêzes, sentimentos de superioridade e de orgulho observados pelos próprios pagãos, cumpre apontar outro uso muito interessante da palavra embora raro. A intenção religiosa do têrmo acentua-se pouco a pouco, a favor de uma distinção peculiar e bem característica: fala-se do Ismael verdadeiro, do genuíno Israel, com o fito de excluir dêle os poderosos, as autoridades, os sacerdotes e levitas (Ed 9.1; 10.5), os farsantes e os hipócritas. Aponta, inclusive, o pensamento de que os pequenos e os pobres (os "pobres de Israel") encontram-se mais perto da aliança divina do que os grandes e os prepotentes que, com freqüência, abusam de sua superioridade e poder, fazendo-se indignos de sua missão. Contudo, êste uso pouco difundido da palavra não autoriza conclusões certas.

5. Muito mais freqüente é outro uso da palavra *Israel*: durante o exílio e na época pós-exílica, os videntes carregaram o têrmo de perspectivas misteriosas de porvir: Israel representa o grande ajuntamento de todos os membros dispersos de ambos os reinos, Jerusalém e Samaria, para formarem o genuíno reino de Davi, incluíndo as doze tribos (Ez 37.21-25; 48.1-7). Êste Israel vindouro iniciar-se-á com a restauração histórica do povo de Deus, após a tremenda provação do exílio e o castigo das infidelidades cometidas nos séculos passados. Por outra parte, esboça-se um sentido escatológico: Israel será o povo de Deus restaurado, purificado e santificado, que receberá, no fim dos tempos, a plenitude da bênção de Deus, e será a testemunha do Senhor perante tôdas as nações, anunciando-lhes a salvação de Deus. "Êste dirá: Eu sou do Senhor! o outro se valerá do nome de Jacó, um terceiro escreverá sôbre sua mão: Ao Senhor! e receberá o cognome de Israel" (Is 44.1-5). Deus é chamado *o Santo de Israel* (Is 43.3,14, etc.). Êste aspecto escatológico e missionário de Israel constitui o cume do pensamento teológico do VT, onde vai de encontro com o pensamento cristão.

F. MICHAELI

NT

Como no VT, também no NT, Israel é o nome do povo de Deus, e sua presença atesta a continuidade e unidade da revelação em ambas alianças. Israel designa o povo judeu na sua relação específica com Deus, o qual sempre explícita ou implicitamente o separa dos demais povos.

1. *Nos evangelhos.* Nos evangelhos sinóticos, Jesus não se defronta com os judeus, mas com Israel. Mateus e Lucas, intérpretes fiéis da tradição mais antiga, salientam magnìficamente êste aspecto do ministério de Jesus. Marcos, que escreve para os gregos, recalca-os menos. O evangelho de João, pelo contrário, apenas quatro vêzes fala de Israel e de israelitas, mencionando constantemente os judeus (—> *Judeus*). João sabe que Israel ficará incrédulo e hostil: a incredulidade dos judeus, não obstante serem os beneficiários da divina revelação na Antiga Lei, parece-lhe a expressão mais tràgicamente perfeita da incredulidade do mundo.

Os primeiros capítulos dos evangelhos de Mateus e de Lucas narram o nascimento de Jesus, o Messias de Israel (Mt 2.6; Lc 1.30ss; 2.11, 25,34). Os milagres de Jesus são celebrados como a reedição das graças de Deus a Israel (Mt 9.33; 15.31), e, como nos dias de Elias e de Eliseu, Israel não merece a visita de Jesus (Lc 4.25-27). Jesus declara-se enviado exclusivamente "às ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 15.24). A mulher cananéia e o centurião de Cafarnaum sabem disso e invocam uma exceção (Mt 15.26ss; Lc 7.5; Mt 8.8). A eleição dos Doze, em virtude de sua referência evidente às doze tribos de Israel, inscreve-se no ministério de Jesus entre os israelitas (Mc 3.13ss; Mt 10.2ss; Lc 6.12ss), e Jesus, de fato, tem o cuidado de limitar exclusivamente aos israelitas (excluindo samaritanos e pagãos), a missão temporal que lhes confia (Mt 10.5-6); no mundo futuro promete-lhes o govêrno de Israel (Mt 19.28; Lc 22.30). A história da paixão põe em relêvo como Israel rejeita a Jesus, o Messias de Israel. A inscrição que Pilatos fêz colocar sôbre a cruz continha estas palavras: *o rei dos judeus* (Mt 27.37 par), porquanto o governador romano estava sensibilizado apenas pelo aspecto político de Jesus; mas os sacerdotes e escribas fazem troça de Jesus, sem cogitar que destarte se condenam a si mesmos: "Se êste é o rei de Israel, desça agora da cruz e nós creremos nêle" (Mt 27.42; Mc 15.32). No primeiro dia da semana, os discípulos de Emaús continuam ainda tristemente a falar daquele que esperavam fôsse o libertador de Israel (Lc 24.21).

2. *Em Atos dos Apóstolos.* A primeira página do livro nos mostra os Doze ainda pre-

ocupados com a restauração do reino de Israel pelo Messias Jesus (At 1.6); porém, o desígnio de Deus é outro. Já no dia do Pentecoste, os Doze, encabeçados por Pedro, pregam a Jesus crucificado (2.36; 4.10), ao qual Deus elevou à sua destra "para dar a Israel remissão dos pecados e comunicação do Espírito Santo" (2.38; 5.30-31), conforme a promessa de João, o Batista (13.24). Dando aos seus ouvintes o nome de *israelitas* (2.22; 3.12; 5.35; 13.16), os apóstolos proclamam, sem ambigüidade, que a mensagem evangélica dirige-se a êles como a membros do povo escolhido de Deus. Logo, quando o Evangelho já tiver sido anunciado aos pagãos, Israel não se verá frustrado. Depois da conversão de Paulo, o Senhor revela a Ananias que Saulo é o instrumento escolhido por Deus "para levar o seu nome perante os gentios e reis, bem como perante os filhos de Israel" (9.15). Paulo dirige a mensagem primeiro aos filhos de Israel anunciando-lhes que, fiel à sua promessa, Deus suscitou um Salvador para Israel, na pessoa de Jesus Cristo (13.23). Mais tarde, quando prêso em Roma, Paulo convoca ainda os chefes da sinagoga para lhes declarar que "é pela esperança de Israel que estou prêso com esta cadeia" (28.20). Sendo tão universalista, o próprio autor de Atos declara (1.8) estar convencido de que o Evangelho destina-se aos judeus em primeiro lugar.

3. *Nas epístolas de Paulo.* Antes de mais nada, constatemos o seguinte paradoxo: nas epístolas de Pedro, Tiago, Judas e João, não encontramos mencionados os têrmos *"Israel"* e *"israelita"*, enquanto êstes desempenham enorme papel nas epístolas de Paulo, o chamado apóstolo dos gentios (Rm 11.13).

Igualmente em Paulo, constante vítima do ódio judeu, é onde encontramos o mais ardente amor pelos judeus (Rm 9.1ss; 10.1), a mais viva consciência dos privilégios espirituais de Israel (Rm.4-5) e de sua prioridade no plano de salvação (Rm 1.16; 2.9-10). Ninguém ressentiu mais dolorosamente o escândalo da incredulidade de Israel. Como esperar a fé de gentios, quando os israelitas ficam incrédulos? Como anunciar a gentios um Cristo crucificado, quando Israel obstinadamente nega-o como o Messias? "Será que a Palavra de Deus falhou?" (Rm 9.6). Pergunta inquietante e capital, para a qual Paulo busca uma resposta nas Escrituras, meditadas à luz da revelação em Cristo e do Espírito Santo (Rm 9-11). Destas reflexões daremos aqui apenas as conclusões onde expressamente é mencionado o nome de Israel.

Paulo, antes de tudo, observa que na antiga aliança também, "nem todos os oriundos de Israel são de fato israelitas" (Rm 9.6). Pertencer a Israel pelo sangue não significa pertencer ao Israel genuíno, recrutado mediante a eleição soberanamente, livre, de Deus (9.6ss). Por que, pois, Israel não crê em seu Messias crucificado? Porque êle é a pedra de tropêço, colocado por Deus em Sião (9.33). Afanado na procura da própria justiça, Israel não percebeu a justiça de Deus, dada gratuitamente em Jesus Cristo crucificado (9.30-10.4). "Terá Deus, porventura, rejeitado o seu povo?" — "De modo nenhum!" contesta Paulo, o que também é israelita da descendência de Abraão e da tribo de Benjamim (11.1). U'a minoria de escolhidos, aliás, recebeu realmente a salvação que Israel rejeitou, minoria prefigurada pelos sete mil que não dobraram seus joelhos diante de Baal, em tempos de Elias (11.7). No entanto, a incredulidade da maior parte de Israel serve aos divinos desígnios: "pois, pela sua transgressão veio a salvação aos gentios, para pôr os judeus em ciúmes" (11.11). E Paulo termina comunicando a seus leitores um — *mistério*: um acontecimento referente ao plano redentor de Deus e revelado aos apóstolos pelo Espírito Santo: "Veio endurecimento parcial a Israel, até que haja entrado a totalidade dos gentios, e assim todo o Israel será salvo" (11.25-26). A certeza de Paulo não se baseia nas qualidades de Israel, e sim no fato de que os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis (11.29). Ora, se Paulo estava tão convencido da salvação final de todo o Israel, é bem pouco provável que êle tenha oposto (como tantas vêzes se pretendeu) ao Israel carnal, a Igreja de Cristo, como um Israel espiritual (expressão totalmente ausente das epístolas). Na mente de Paulo, o Israel segundo o espírito é precisamente esta minoria de israelitas crentes que ocupa, na Igreja, o lugar que, por vocação, lhe compete. Igualmente, o Israel de Deus, de Gl 6.16, não significa a Igreja, mas êste remanescente do Israel fiel a sua vocação de crer no Messias, não um Israel delimitado pela circuncisão apenas, mas pela fé que teve Abraão, isso é, pela fé imputada à justiça (Rm 4.12-13).

4. *No Apocalipse.* O Apocalipse menciona apenas duas vêzes o nome de Israel, e outra vez alude às tentações dos filhos de Israel contemporâneos do êxodo (2.14). O texto de 7.4, evocando "os cento e quarenta e quatro mil assinalados de tôda a tribo dos filhos de Israel", convida o leitor a discernir o laço misterioso que une o povo de Deus, destinado a sofrer as provações escatológicas, às doze tribos de Israel que, nos exórdios da História da salvação, foram o povo de Deus, também purificado e provado. E o texto de 21.12, que descreve as doze portas da nova Jerusalém gravadas com os nomes das doze tribos dos filhos de Israel, atesta a unidade da obra divina, cuja coroação corresponde per-

feitamente a seu princípio, isto é, à eleição de Israel, e ficaria incompreensível sem êste princípio.

Portanto, tudo quanto o NT afirma acêrca de Israel, constitui um testemunho a favor da fidelidade de Deus. *"Declaro, pois, que Cristo foi constituído ministro da circuncisão, para manifestar a veracidade de Deus e deixar estabelecida a validade das promessas feitas aos Patriarcas"* (Rm 15.8).

CH. MASSON

JEJUM

A maioria das religiões antigas conheciam a prática do jejum. Abster-se de alimentos considerava-se comumente como um meio de escapar ao poder do demônio, o qual penetra em nós com a comida, e a fim de se preparar para o encontro com a divindade e para receber fôrças extáticas, ou outras.

VT

No VT, o jejum, antes de tornar-se uma prática cultual oficialmente constituída, já era um ato de piedade individual ou coletiva: praticava-se por ocasião de determinadas circunstâncias pessoais ou nacionais. A Bíblia nos mostra os israelitas jejuando depois da perda de um amigo ou de um chefe (1Sm 31.13; 2Sm 1.12; 3.35), ou quanto estavam às voltas com uma dificuldade grave e solicitavam o necessário socorro de Deus (2Sm 12.16; 1Rs 21.27; Sl 35.13). O profeta jejuava preparando-se para receber as comunicações divinas (Ex 34.28; Dn 10.2-3), outros jejuavam para se dispor a uma emprêsa difícil (Ed 8.21; Est 4.16). E, nas horas críticas de sua História, todo o povo, coletivamente, expressa com jejuns a sua confiança no socorro divino (Jz 20.26; 1Sm 7.6; 2Cr 20.26; 1Sm 7.6; 2Cr 20.3; Jl 1.14; 2.12; Jr 36.6-9). Havia dias oficiais de jejum. Ai daquele que se atrevesse a transgredí-los! Antes do exílio conheciam-se como obrigatório apenas os dias das expiações (Lv 16.29ss; 23.27ss; Nm 29.7); depois do destêrro, estabeleceram-se quatro dias de jejum público cada ano (Zc 7.3-5; 8.19).

O jejum nunca constituiu um método ascético, destinado a libertar nossa alma da escravidão do pecado; pelo contrário, era o grito de confiança lançado a Deus, para lhe dizer que tudo se esperava dêle humildemente. É bem interessante que na Bíblia o têrmo técnico "jejuar" apareça freqüentemente substituído pela locução "humilhar sua alma" (Lv 16.29-31; 23.27,32; Nm 29.7 30.14), sendo esta a perfeita equivalência e, portanto, a perfeita explicação do primeiro (consta, em particular, no Salmo 35.13 e em Isaías 58.3-5). Quem jejua adota, lògicamente, a atitude e o comportamento do humilde e do aflito (1Rs 21.27; Jl 2.13; Est 4.3; Ne 9.1; Jn 3.5), não teme revestir-se de saco e de cinzas (Jr 14.12; Sl 69.11; Ne 1.4). O jejum é, portanto, a expressão do arrependimento profundo (1Rs 21.27; 1Sm 7.6; Jn 3.5), bem como da espera do dia de Iavé (Jl 1.14; 2.12). Dá-se, assim, lugar à ilusão barata de ter o jejum o poder de exercer uma pressão sôbre Deus, transformando-se em uma espécie de mendicidade obsequiosa, como aconteceu de fato no judaísmo popular e como acontece em todo tipo de piedade mercantil. Os profetas não deixaram de protestar, sem muito êxito, contra essas maneiras espúrias de jejuar. O verdadeiro jejum, ou seja, o autêntico modo de se humilhar e de se preparar para o divino encontro, está em romper as cadeias injustas, em conceder liberdade aos injustamente oprimidos, em partir o nosso pão com os famintos, em recolher os isolados, as viúvas e os órfãos (Is 58.1-16; Jr 14.12; Zc 7.5ss; 8.16-19).

NT

Nos tempos de Jesus, o judaísmo preconizava a prática dos jejuns. Os fariseus jejuavam (Lc 18.12, nas segundas e quintas-feiras), bem como os discípulos de João, o Batista (Mc 2.18 par).

Também Jesus praticou o jejum (Mt 4.2) antes da grande tentação. Porém, o jejum de Jesus, análogo ao de Moisés no Sinai em muitos aspectos (Ex 34.28), não foi uma penalidade de arrependimento, nem a expressão da espera de uma revelação divina, mas a maneira escolhida por Jesus para manifestar sua total dependência do Pai (—> *Deserto*). No sermão do Monte, Jesus admite expressamente que seus discípulos conservem a prática do jejum, recomendando, contudo, que jejuem em segrêdo (Mt 6.16-18), pois qualquer ato de autêntica humilhação deve ser feito exclusivamente diante de Deus. O jejum deve acompanhar a oração para conseguir certa classe de curas (Mt 17.21).

No entanto os evangelhos não mencionam explìcitamente nenhum jejum de Jesus durante sua vida pública, nem consta que Jesus exige o jejum como prática de vida regular. O jejum é a espera da salvação (Lc 2.37); ora, estando Jesus presente, o tempo não é de jejuar mas de se alegrar (Mc 2.18 par), excetuando-se os dias da Paixão, antes da ressurreição (Jo 16.20; ver Mc 2.20).

A alegria da salvação manifestada, domina tôda a existência da Igreja primitiva; a certeza da ressurreição não deixa lugar à tristeza. Eis porque os apóstolos não instituem prática alguma de jejum. Todavia, para preparar certas decisões importantes — e para "fazer o vazio" e

encher-se ao máximo do Espírito Santo — jejuava-se (At 13.2-3): antes de sair à missão; At 14.23: antes de escolher os ministros para as igrejas). O jejum acompanhava as orações e confirmava, de certo modo, a disponibilidade para as ordens do Senhor. Lembremos ainda que, "por causa do Evangelho" (1Co 9.23), Paulo praticava pessoalmente, e recomendava às igrejas, certas abstinências e disciplinas. Como os que correm no estádio, Paulo sabia tratar duramente seu corpo, impondo-lhe tôda espécie de abstinências, para alcançar o prêmio: sabia perfeitamente que a renúncia própria, "por causa da fé e da confissão de Cristo", comportaria exigências extremas e jejuns de tôda classe (1Co 9.15-27; 2Co 6.5 e 11.27): quer disciplinas livremente aceitas, quer imposições das circunstâncias: fome, sêde, naufrágios, golpes, etc. Êle mesmo conta que passou dias sem comida.

O fato, porém, de o mesmo Paulo precaver-nos repetidamente contra certas tendências ascéticas — que fazem de jejuns e outras abstinências a expressão de um dualismo "Homem versus Mundo" — prova que o jejum cristão não visa desacostumar a alma de seu cárcere corporal (como o pretenderá a tradição posterior da Igreja), mas um exercício que nos permita medir o nosso auto-domínio e, sobretudo, entregar-nos plenamente à "única coisa necessária" (ver Cl 2.16-23; 1Tm 4.1-5, etc.).

J. D. ROBERT

JESUS

Transcrição grega de um nome derivado do hebraico *Jehoshua* = ajudar, salvar. Foi o nome próprio de muitos judeus, mesmo contemporâneos de Jesus Cristo, e menos freqüente a partir do segundo século de nossa era. Do mesmo radical deriva também o nome *Josué* (Nm 27; 1Sm 6.14; 2Cr 31.15). O historiador Flávio Josefo menciona vinte personagens com o nome de Jesus. Do ano 35 antes de Cristo até o 63 depois de Cristo, conhecemos quatro sumo-sacerdotes chamados Jesus. Atos 7.45 e Hb 4.8 escrevem Jesus falando de Josué. O mesmo Barrabas teve por segundo nome Jesus (Mt 27. 16-17). Em Cl 4.11 temos um certo Jesus, companheiro de Paulo. O mágico, mencionado por At 13.6, era um Bar-Jesus = filho de Jesus.

Segundo Mateus (1.21) e Lucas (2 21), êste nome foi dado ao filho de Maria por indicação de um anjo, para expressar que "êle salvará o seu povo dos seus pecados". O nome de Jesus, à luz dêste contexto, significa: a) que o filho por nascer é, verdadeiramente, um filho do povo judeu, no seio do qual êle será conhecido por um nome familiar a seus contemporâneos; José, seu pai legal, é quem lhe dará o nome, conforme era norma nas famílias israelitas (Comparar Lc 1.63, etc.). Jesus é, pois, um menino judeu entre outros meninos judeus. b) que o filho por nascer não será um prodígio, uma exceção, mas o último elo da longa História das "salvações" outorgadas por Deus a seu povo. c) que êste salvador será o Salvador anunciado pelos Patriarcas e esperado pelo povo: êle não o livrará apenas da fome, da opressão, das zombarias inimigas, mas "dos seus pecados". O NT indica, assim, que a salvação da qual precisamos não incide apenas na condição terrena, política, social ou individual de todos nós, mas antes de tudo, em nossa relação com Deus, tão precária que terá de ser restaurada por Jesus.

O nome de Jesus, mil vêzes mencionado no Livro de Atos e nas epístolas, adverte-nos constantemente que o Cristo-Salvador não é uma personagem mítica nem uma figura celestial, mas um homem de carne e ossos, que viveu entre nós num passado muito próximo. Os primeiros discursos de Atos, em particular, dão especial relêvo à humanidade histórica de Jesus: apresentam-no como "um homem de quem Deus tem dado testemunho diante de vós" (2.22), "a êste Jesus (não a um fantasma) Deus ressuscitou" (2.32). Se êste mesmo nome de Jesus aparece menos freqüentemente nas epístolas, não é pelo fato de Cristo ter-se tornado uma figura "ideal" (como alegam os teóricos da escola mítica). A pregação paulina está dominada pela certeza de que Cristo "nasceu de uma mulher, sob a Lei" (Gl 4.4). Paulo não podia no contexto de seu pensamento, achar fórmula mais adequada para indicar a *historicidade* de Cristo. Aqui entendemos por historicidade, não apenas a *autenticidade* das coisas realmente acontecidas: de fato, para o NT, não é Jesus apenas um homem aparecido em nossa História, mas êle assumiu, recapitulou e revelou, na sua pessoa e e no seu destino, tôda a significação trágica desta História, diante de Deus e dos homens. Historicidade de Cristo inclui, pois, que em Jesus conheceremos os verdadeiros componentes da História humana, em suas misérias bem como nas grandes promessas e esperanças que a acompanham.

Os símbolos mais antigos da fé cristã declaram que "Jesus é Senhor" (Fp 2.11, etc.), fórmula que destaca a historicidade e humanidade do Cristo, como também o seu atual senhorio: êste que agora reina é, *realmente*, o mesmo que viveu, sofreu e expirou pela salvação do mundo; êle é o sujeito da esperança cristã; quem há de voltar não será para nós um desconhecido, mas *êste* mesmo Jesus. Até nas visões mais "espirituais" do Apocalipse, trata-se invariàvelmente dêste mesmo Jesus de Nazaré. "O testemunho de Jesus é o espírito da profecia." (Ap 19.10). Todo o NT, inclusive o Apoca-

lipse, visa, antes de mais nada, centralizar a atenção e a fé da Igreja sôbre a pessoa e a obra histórica de Jesus, chefe e consumador da fé (Hb 12.2).

1. *Jesus, Servo de Deus.* A expressão *Servo de Deus,* explìcitamente aplicada a Jesus, aparece só uma vez nos evangelhos sinóticos (Mt 12.18, citando Is 42.1-4) e quatro vêzes nos Atos (3.13,26; 4.27,30). No entanto, êstes textos são tão importantes e parecem tão antigos que não nos furtaremos à incumbência de analisar seu conteúdo, o qual está, aliás, bem presente nas numerosas alusões feitas pelo NT à figura misteriosa do —> *Servo* do Segundo Isaías.

O contexto de Mt 12.18 permite ver claramente qual é a relação de Jesus com o Servo de Isaías 42: Jesus, a exemplo do Servo profético, não reclama para si a mínima atenção e exerce o seu ministério na mais estrita humildade perante Deus. Depois de curar muitos enfermos, Jesus "proíbe-lhes firmemente falar disso" (vers. 16), e, para justificar esta proibição, Mateus cita Isaías 42. As referências de Atos encontram-se tôdas em discursos de Pedro, claro indício de que Pedro, outrora tão escandalizado frente às perspectivas da paixão de Jesus (Mt 16.22), compreendeu antes que qualquer outro discípulo, e interpretou os sofrimentos do Senhor à luz da figura profética do Servo de Deus. De fato, os textos mencionados mostram que Jesus é chamado de Servo de Deus: *a*) porque nada foi e nada fêz fora do que Deus quis que fôsse e fizesse; sua grandeza foi ùnicamente ser o Servo de Deus, não servindo a ninguém mais do que a Deus; *b*) porque o serviço de Jesus foi de salvar e de "abençoar" os homens (3.26): êle era Servo de Deus ao serviço dos homens; *c*) porque, em prêmio dêste "serviço", foi glorificado pelo próprio Deus; pois a sua glória lhe provém, como a sua missão de servir, exclusivamente de Deus; *d*) e, finalmente, porque seu serviço esbarrou contra a hostilidade dos homens, em particular dos poderosos dêste mundo, que se "ligaram" contra Jesus (4.27). Foi um serviço doloroso, que levaria Jesus à morte na cruz.

Esta última reflexão insinua que, para Jesus e para os primeiros cristãos, a figura do Servo (Is 42) foi, possìvelmente, a chave do mistério e a luz reveladora do sentido da Paixão. Com efeito, encontramos em o NT muitas alusões, mais ou menos explícitas, a esta figura (Mc 8.31; 9.31; 10.33; 14.24; 26.28; Lc 22.20; 1Co 11.24, etc.), acompanhadas de uma ressonância comum: o Servo sofre "por muitos", pois *representa* o seu povo inteiro e *por* êle morre (morte vicária, em substituição). Esta idéia de serviço substitutivo não é própria do NT; pelo contrário, achamo-la em todo o VT: reis, profetas e sacerdotes "representam" o povo perante Deus; por seu intermédio e por sua pessoa é que Deus faz —> *aliança* com Israel. A recordação da aliança domina todos os relatos da última ceia eucarística de Jesus (—> *Eucaristia*). Entretanto, há um fato completamente nôvo e exclusivo do NT: na mesma figura histórica de Jesus, juntam-se a dignidade incomparável do Messias (Filho do Homem) e a humildade sem par do Servo-mártir na cruz.

A reflexão cristão imediatamente posterior não se apoiou particularmente na figura do Servo humilhado. A idéia de sofrimento vicário é familiar a Paulo; êle, contudo, para ilustrá-la, não lança mão da imagem do Servo (mesmo citando explìcitamente Is 53, em Rm 4.25).

A nossa impressão é que positivamente se evitou mencionar Jesus como o Servo de Deus, com o fito de não prejudicar sua dignidade de Filho de Deus. Notemos que as versões mais antigas do NT traduzem a palavra grega "servo" por "filho" (Latim *puer*), que é improcedente tanto no contexto de Isaías como do NT.

2. *Jesus, Filho de Davi.* Não apenas "Jesus, Filho de Davi", mas outras expressões também relacionam Jesus a Davi: "estirpe de Davi" (Ap 5.5); "o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai" (Lc 1.32); "o Cristo há de vir da descendência de Davi" (Jo 7.42). O título: Jesus, Filho de Davi, encabeça o evangelho de Mateus (1.1). Está na bôca da turba implorando favores (Mt 9.27; 15.22; 20.30-31; Mc 10.47-48; Lc 18.38-39), ou aclamando a Jesus (Mt 12.23; 21.9,15, cujos paralelos de Mc e Lc traduzem "Filho de Davi", para os leitores saídos do paganismo, por: "o rei que vem em nome do Senhor"). O texto bem mais difícil de Mt 22.41-46 e par, alude talvez a uma polêmica entre Jesus e os escribas, acêrca do sentido da expressão "Filho de Davi".

A convicção de que o Messias seria um descendente de Davi formou-se tardiamente entre os judeus (Salmo de Salomão 17.21), embora ela decorresse realmente do VT (2Sm 7.13-16; Am 9.11; 1Cr 17.11ss; 28.5ss; 29.24ss; 2Cr 9.8; 13.8). O NT apresenta Jesus como *o Rei por excelência.* Cumpre lembrar aqui os grandes traços da teologia real do VT, tendo em conta matizes bastante diferentes conforme as épocas e tendências: *a*) O rei recebe exclusivamente de Deus sua autoridade, não importando o modo de ascender-se ao trono, se por fôrça ou pela vonatde do povo. Iavé é o Rei dos reis, reina sôbre os reis com autoridade absoluta, não sòmente em princípio, mas de fato, porquanto sua autoridade é limitada apenas pelas próprias promessas a tal ou qual "casa" ou "povo"

preferido. *b*) Iavé faz aliança com todo o povo através da pessoa do rei (2Sm 7; 23.1-7, etc.). O rei não é uma individualidade isolada, mas é rei sòmente *para* e *com* o povo que *representa*. *c*) O rei nunca deixa, portanto, de ser um simples ser humano, solidário e responsável pelos pecados de seu povo. Não existe em Israel qualquer processo de divinização do rei, como na Babilônia e no Egito. (A "divindade" do rei, no Sl 45, consiste apenas na adoção divina); *d*) Finalmente, o rei é o juiz e, simultâneamente, o libertador de seu povo. Será mediante um rei que Deus, nos últimos dias, restaurará sua autoridade, justiça e paz sôbre tôda a terra (—> *Reino*). Os Salmos gostam de ponderar acêrca da importância do rei em Israel, relacionando-a sempre com a realeza do próprio Iavé (Sl 2; 20; 45; 72; 101; 110; 132); ainda ouvimos os salmos festivos litúrgicos ressoarem e ecoarem jubilosamente a alegria de Israel, associando, em seu culto e em suas festas, o rei da terra e com o Rei do céu, jurando fidelidade a seu Deus e a seu rei, e cantando seu júbilo presente e sua esperança escatológica (Sl 47; 93; 96; 97; 99).

Tais idéias do VT passaram, indubitàvelmente, a alimentar o ideal cristão primitivo de Jesus-Rei. Jesus é Rei, porém, diferentemente dos reis terrenos (At 7.10; Mt 2.1; 3.9; Lc 1.5; Mt 14.9; etc; comparar Sl 2.2 com Mt.18; Mc 13.9; Lc 21.12: a oposição dos reis da terra ao povo de Deus). Conforme Hb 7.1-2, o misterioso rei de Salém, Melquisedeque (Gn 14. 18), foi o "tipo" de Jesus Cristo.

Contudo, sendo tão grande a importância da ideologia real no pensamento judeu, cabe perguntar porque ela ocupa tão exíguo lugar em o NT. Autores chegaram até a pensar (com base em Mc 12.35-37 e par, e Jo 7.42) que Jesus repudiara a dignidade davídica. Mas os textos que alegam não autorizam tal conclusão, embora possamos conceder que Jesus e os primeiros cristãos não deram grande importância à figura tradicional de um Messias-Filho de Daví.

3. *Jesus, Filho de Deus.* O têrmo de Filho de Deus, aplicado a Jesus, aparece 31 vêzes nos evangelhos sinóticos (11 vêzes em Mt), 23 no quarto Evangelho, 42 nas epístolas, 3 em Atos e uma vez no Apocalipse, ora explìcitamente na forma: Jesus, Filho de Deus, ora na forma abreviada: Jesus, o Filho (subentendido: de Deus). A forma abreviada é quase exclusiva da epístola aos Hebreus e dos textos joaninos. A freqüência do título indica, evidentemente, a importância cristológica que êle revestia aos olhos dos primeiros cristãos.

Observemos que o NT usa também o têrmo *filho* na acepção vulgar: Jesus é o filho de Maria, ou de José (Mt 1.21,23,25 par; 13.55; Lc 3.23). Fala-se de filhos nas parábolas "familiais" (Mt 21.37; Lc 20.13; Mc 12.6; Lc 15. 11ss). Os israelitas, detentores da promessa do Reino, são chamados "os filhos do Reino" (Mt 8.12); no entanto, todos os crentes merecem o nome de "filhos do Reino" e os perversos, figurados no joio, o nome de "filhos do Maligno" (Mt 13.38; ver também Mt 17.25; Mc 3.17; Lc 10.6; 16.8).

A antiguidade usava freqüentemente a expressão "filho de Deus" ou "filho dos deuses" em três sentidos diferentes: *a*) personagens heróicas e excepcionais, além da média, do comum (por exemplo, os heróis, semi-deuses, reis, pontífices, etc. da mitologia grega); *b*) príncipes formando o séquito do rei nas antigas côrtes do Oriente (p.ex., da Babilônia); *c*) escolhidos formando o povo de Deus, e ainda, crentes exemplares dêste povo e relutantes contra a decadência comum. (Assim, no VT, Ex 4.22: "Israel, meu filho, meu primogênito"; Os 2.1; Jr 31.19; Dt 14.1; Sl 73.14-15; Sab 2.16). Igualmente o rei de Israel é filho de Deus por ser o escolhido de Deus e porque Deus o entroniza (2Sm 7.14; Sl 89.27; 2.7: "Tu és meu filho, eu hoje te gerei"). Sem lugar à dúvida, é dêste sentido vetero-testamentário que depende diretamente o sentido vigente no NT. Contudo, a reflexão cristã primitiva enriqueceu o têrmo "filho de Deus" com precisões tão notórias que o VT ignorava o uso messiânico dêste apelido. (Mas o judaísmo não ignorava a interpretação messiânica do Sl 2, como vemos em Salmo de Salomão 17.23ss; At 4.25-26; 13.33, Hb 1.5).

Nos evangelhos sinóticos, Jesus não é apenas *um* filho de Deus, mas *o* Filho de Deus (Mc 12.6-7; Mt 11.27-28; Mc 13.32, etc.). Êle é quem recebeu o Espírito conforme a promessa (Is 11.2; Sab 17.37; 18.7 Enoc 49.3; Mt 12.28-29; Lc 3.18). Tal é, na realidade, o sentido do relato do —> *batismo* de Jesus. Jesus é, simultâneamente, aquêle que na sua pessoa *representa* todos os filhos do povo escolhido, e também o *Filho único* (bem-amado, escolhido), superior a todos os demais. Jesus é o herdeiro, encarregado de negociar em nome do Pai: conseqüentemente, rejeitando a Jesus, rejeita-se ao próprio Pai (Mt 21.33ss: parábola dos lavradores infiéis). Jesus é o Filho, depositário de tôda a autoridade sôbre o mundo (Rm 1.1: na perspectiva de Paulo=em virtude da ressurreição). Jesus é, em suma, aquêle cuja intimidade com Deus foi única e criadora, porém, de uma nova filiação dos homens para com Deus (=perspectiva comum a Paulo, Gl 4.6, e a João). O quarto Evangelho insiste sôbre o caráter particular da filiação divina de Jesus, o "Filho único" (1.14,18; 3.16,18; também 1Jo 4.9; Hb 11.7). Tal unicidade

manifesta-se na perfeita identidade entre o pensamento de Deus e o ministério de Jesus, autorizando a afirmação da igualdade prática é, para nós, histórica, entre o Pai e o Filho (Jo 10.30; 5.20; 1.51; 12.45; 14.9). Esta comunhão das vontades e da ação sempre existiu entre o Pai e o Filho (Jo 17.4-8; 14.7) e existirá sempre (17.9). A igualdade histórica do Filho e do Pai, cujas conseqüências são decisivas para os homens, é afirmada em particular na oração do Filho (Jo 17; 11.41; 14.16, etc.) caracterizada pela mais soberana confiança; ela é expressa também na obediência do Filho (5.30; 6.38), pois o conceito de João sôbre a obediência do Filho, longe de contradizer a filiação divina de Jesus, pelo contrário, fundamenta-a e a explica. Finalmente, a igualdade entre o Pai e o Filho é expressa pelo mútuo — *amor* que une um ao outro: o Pai dá ao Filho tudo quanto possui, em benefício dos homens, e o Filho não tem nada próprio para dar fora daquilo que recebe do Pai. A idéia da geração do Filho pelo Pai, que em breve ocupará um lugar preponderante na reflexão cristã, não decorre necessàriamente do conceito de "Filho único", mas é indicada indiretamente por textos como os de 1Jo 5.18. O judaísmo conhecia a idéia de um Messias gerado por Deus (Pv 8.25, afirmação da Sabedoria). Aliás, não é em tôrno dela que versa o interêsse evangélico: o Evangelho pouco se interessa com as relações mútuas entre o Pai e o Filho que estas representam em si. O ponto capital é declarar que, no curso da História, ùnicamente Jesus, o Filho, revelou-nos perfeitamente o Pai.

4. *Jesus, Filho do homem.* Esta designação aparece nos evangelhos como a mais importante de tôdas. Uma simples olhada na Concordância grega revela-nos de imediato, três fatos importantes: *a*) A designação é própria dos evangelhos: é encontrada apenas 4 vêzes nos demais documentos do NT, e, destas 4, 3 são citações do VT (Hb 2.6 citando Sl 8.5; Ap 1.13 e 14.14 citando Dn 7.13. A outra citação está nos Atos 7.56. De um total de 81 textos evangélicos mencionando o "Filho do Homem", 25 estão em Lucas, 14 em Marcos, 30 em Mateus e 12 em João). *b*) A expressão designa, invariàvelmente, a Jesus; salvo uma vez, no plural, significando os homens em geral (Mc 3.28). *c*) Fato ainda mais surpreendente: a expressão é usada exclusivamente por Jesus, falando de si mesmo. A locução grega *"ó uios toú ânthropou"* é a tradução do *"bar anasa"* aramaico que designa o indivíduo humano por oposição à coletividade humana (como em Gn 49.22: "brôto da árvore", ou em Ec 10.7: "Filho do nobre", para designar a árvore ou o nobre).

Teòricamente, esta expressão do VT pode derivar de três fontes literárias e religiosas. "Filho do Homem" pode significar o indivíduo humano considerado na sua limitação de criatura transitória e efêmera, em contraposição à onipotência e eternidade de Deus: perspectiva familiar ao VT (ver, em particular, muitos textos dos Salmos, como 4.3; 8.5; 12.2,9; 21.11; 36.8; 58.2; 62.10; 66.5; 80.18; 144.3; ou também Nm 23.19; Jó 25.6; Pv 8.31; Is 51.12; 56.2; Dn 8.17). Neste sentido, Jesus usaria a expressão para declarar sua humanidade, limitada, ameaçada e frágil. Mas a expressão pode também derivar da linguagem religiosa contemporânea (Síria, Irã, Babilônia, Ásia Menor, etc.) que, por "Homem", entendia o Salvador enviado à humanidade (onde? quando?) para reconduzí-la à sua vocação original. Nesta hipótese, os evangelhos aplicariam a Jesus uma designação soteriológica assaz divulgada, embora imprecisa e confusa, com o fito de apresentá-lo, sem ulterior afã de precisão, como o único Salvador da humanidade. Em terceiro lugar, a expressão se derivaria, através dos apocalipses judaicos, da misteriosa figura de Daniel 7.13. Com efeito, esta figura tornou-se, na apocalíptica judia, bem característica sob os traços do *Juiz Celeste*, pré-existente, universal, cósmico, dos últimos dias.

Ora, o exame dos textos autoriza-nos, com certeza quase absoluta, a preferir a última interpretação. Jesus, designando-se a si mesmo como "o Filho do Homem", escolheu o título messiânico menos contaminado de nacionalismo judeu e de esperanças guerreiras; adotou, ademais, a opinião de muitos círculos palestinianos, pouco conhecidos de nós, os quais esperavam *o Homem dos últimos tempos*, o Homem nôvo, o nôvo Adão (Rm 5.12-21; 1Co 15.22; Fp 2.5-11), o iniciador da nova humanidade em contraposição ao velho Adão, pelo qual a morte entrou no mundo. Segundo o NT, Jesus é de fato o Homem entre todos os homens: o Homem dos últimos dias, investido da autoridade judiciária sôbre tôda a humanidade (Mt 31-46). Êste Homem do NT, confrontado com as concepções correntes revela, entretanto, as seguintes particularidades: *a*) cumpre sua obra terrestre na dor e na ignomínia (combinando em sua pessoa as figuras do Homem-Juiz e do Servo-Mártir de Isaías); *b*) cumpre sua obra não em um recuo tenebroso, indeterminado e confuso dos tempos, não através de um ciclo perpétuo e cósmico, mas na pessoa bem histórica e bem próxima de Jesus de Nazaré. Quem há de vir a julgar os vivos e os mortos, é aquêle mesmo que os salvou morrendo por êles. Morrendo para salvar! Eis sua maneira de iniciar a nova humanidade, o nôvo mundo. Finalmente *c*) Êle não vem arrancar o indivíduo das garras do tempo e da matéria, mas revelar-

lhe sua responsabilidade para com os *outros homens,* em particular para com os humildes e os enfêrmos, porquanto Êle mesmo se declara solidário aos humildes, fracos e enfermos (Mt 25.31-46).

5. *Jesus, Senhor.* O têrmo grego "Kyrios", comumente traduzido por "Senhor" nas línguas neo-latinas, aparece mais de quinhentas vêzes em o NT. Entre todos os nomes cristológicos, êste devia ser o mais corrente nas comunidades cristãs. "Kyrios", não obstante, era apenas um têrmo rotineiro da língua popular e designava qualquer pessoa profana, como também as entidades veneradas nos cultos. Importa, portanto, distinguir com cuidado as diversas acepções da palavra dentro do contexto bíblico.

Nos evangelhos sinóticos nota-se imediatamente que nem Marcos nem os textos mais arcaicos dão a Jesus o apelido de *Senhor* (Mc 11.3 é uma exceção); que Lucas, pelo contrário, usa-o freqüentemente no sentido de *rabbi-Mestre* (5.8; 7.13; 9.54; 10.1; 13.8; 14.21ss; 17.37, etc.); e neste caso, "Kyrios" significa o respeito profundo e a total submissão do discípulo para com seu mestre. Os rabinos da Palestina rodeavam-se de discípulos e exigiam dêles um respeito que, não raras vêzes, degenerava em servilissimo, estigmatizado pelo próprio Jesus.

A êste sentido de Senhor = *Mestre,* cumpre acrescentar os sentidos de *avo* ou *chefe* (de família, Lc 1.43; Ef 6.5; 1Pe 3.6, etc.), de *patrão* (de uma emprêsa, Lc 16.3,5; etc.), de *proprietário* (de uma vinha, de escravos, Mt 13.27; Lc 13.8; Mt 9.38, etc), de *superior* (de um soldado ou funcionário, At 25.26 = o imperador romano), de *governador* (Pilatos: Mt 27.63), de qualquer personagem *misterioso* ou *impressionante* (At 16.30: Paulo e Silas), etc. Estas diferentes acepções de "Senhor" lembram-nos que a sociedade antiga era essencialmente *hierarquizada*: a condição humana não se caracterizava pelas qualidades ou capacidades do indivíduo, mas só pelas *relações* de dependência e de liberdade: mais uma razão para anotar que exclusivamente Jesus merece da fé primitiva o título de Mestre e Senhor.

Todavia, nesta acepção corrente e profana do têrmo "Senhor", não está a raiz ou fonte literária e teológica da fórmula primitiva: "o Senhor Jesus". Os evangelhos sinóticos nos conduzem a outra interpretação, recordando-nos que a versão grega, vulgarmente chamada dos Setenta, traduz sempre por "o Senhor" o substantivo hebraivo *"Adonai",* bem como o ideograma sagrado (grupo de letras intraduzíveis) correspondente a Iavé, Deus de Israel (Ver Mc 1.3 comparado com Is 40.3; Sl 118.22ss; 12. 36; Sl 110.1). Êste salmo 110, em particular, teve um papel evidente e importante na reflexão cristã dos primeiros tempos. Os cristãos primitivos, chamando a Jesus de "Senhor", acentuavam *a*) que o próprio Deus foi quem, mediante a ressurreição, elevou Jesus ao senhorio supremo (Fp 2.5-11); *b*) que tal senhorio consistia em uma autoridade que torna perfeitamente real a própria autoridade de Deus e identifica-se com esta até pràticamente formar uma só e a mesma autoridade (1Co 12.3; 8.5-6); *c*) que o senhorio de Jesus revela-se com o caráter de uma vitória já ganha sôbre as falsas —> *autoridades* que governam o mundo, embora esta vitória ainda não esteja plenamente manifesta (Cl 2.6-10; 1Pe 3.22); *d*) que o "povo" do Senhor Jesus (= a Igreja), congregando-se agora entre tôdas as nações, está absolutamente certo da vitória decisiva de seu rei; não se trata de fazer Jesus um rei, mas de lutar e de convencer a todos quantos ainda não reconheceram sua autoridade.

Jesus exerce a autoridade divina: o "dia do Senhor" (= de Iavé) esperado por Israel, é o dia de Jesus (Mt 24.42; At 2.20; 1Ts 5.2; 2Ts 2.2). A exemplo dos antigos soberanos do Oriente, terá Jesus a sua *parusia* (em latim *adventus* —> *advento*), sua entrada triunfal na terra submetida à sua obediência. A Igreja suspira por êste advento: *"Maran atha:* vem, *Senhor!"* (1Co 16.22). No VT êste advento do Senhor caracterizava-se por dois traços importantes: *a*) Êle é quem governa a *História*: a despeito das aparências, Iavé é quem conduz Israel ao destino que lhe reservou, quem estende sua poderosa mão sôbre as nações da terra. *b*) O senhorio de Deus era, antes de mais nada, o senhorio de um *rei-juiz,* senhor exclusivo do perdão. Ambas as características passam para o NT e constituem a base da primitiva concepção do senhorio de Jesus.

O senhorio de Jesus Cristo se reveste de um caráter plenamente concreto, por dois motivos principais: *a*) o Senhor nosso é, e eternamente será, aquêle que sofreu e expirou na cruz por nossa salvação. Seu direito a reinar provém de seu aniquilamento total sôbre o patíbulo: Jesus é o Senhor por ter sido antes o Salvador do mundo (Fp 2.5-11; Rm 5.6-8; 6.4-9; 1Co 1.23-24). Ademais, *b*) seu senhorio se estende não apenas sôbre a História em geral, derrotando o pecado em geral, mas sôbre a História e o pecado de cada indivíduo. Portanto, Cristo possui autoridade sôbre a vida pessoal, bem como os principados dos céus e da terra (1Co 7.39; 11.27; Cl 3.22). Cristo governa a vida interior da Igreja nos mais íntimos detalhes, bem como o desígnio geral e universal da salvação (1Co 15.58; 4.17; 16.10). Para que venha a nós o seu senhorio, é que foi concedido à Igreja o carisma da oração milagrosa, "pneumática" (2Co 3.17; 12.8). Em suma, o senho-

rio de Jesus Cristo é a realidade mais íntima e mais universal da vida dos povos e da existência dos indivíduos (Fp 3.8; Rm 15.30; 1Co 1.2). Mesmo sendo um objeto perene de fé (e nunca de vista ou sentimento), êle governa o crente com uma eficária irrealizável para qualquer outro poder da terra.

6. *Jesus, Salvador.* O qualificativo "Salvador" dado a Jesus aparece raramente em o NT (Lc 2.11; Jo 4.42; At 5.31; 13.23; Fp 3.20. Nas epístolas deutero-paulinas: Ef e Pastorais, 11 vêzes, e nas demais epístolas, 7 vêzes). Caracteriza os escritos mais tardios do NT. Devemos mencionar o fato com tanto mais razão que êste qualificativo era, então, muito usado fora do cristianismo, e que, posteriormente, ocuparia um lugar capital dentro da própria reflexão cristã.

No antigo paganismo, deuses salvadores não deixaram de aparecer em grande número e diversidade, conforme as épocas e os lugares. Na base destas especulações ou mitos, encontramos os diferentes conceitos de *perigo,* de ameaça suposta contra os homens. A determinado perigo acidental (como guerra, revolução social, tempestade, flagelo, peste), corresponde um determinado deus "especialista" (Asclépias, Poseidon, Artêmis, etc.) que socorre os mortais, se assim lhe aprouver, na hora da necessidade: a salvação do homem depende do arbítrio imprevisível dos deuses salvadores. A mente helênica concebe homens-salvadores, guerreiros, generais, fundadores ou benfeitores de cidades, dando a idéia de *salvar* uma extensão comunitária ou história particular (tal cidade foi "salva" a tal data por tal herói-salvador). O império romano respondeu, certamente, a uma sêde universal de *salvação,* ou seja, essencialmente de paz e de prosperidade econômica (ver a 4.ª égloga de Virgílio). Porém, mais tarde, a idéia de salvação novamente se interiorizou e se individualizou; e quando aparece o cristianismo, estão a circular numerosas técnicas religiosas ou filosóficas, visando assegurar a salvação mediante o auto-domínio moral e a iniciação à imortalidade. A *gnose* pagã concebia a salvação como uma libertação da alma cativa na matéria corporal: um mensageiro celeste, enviado para a libertar, trazia a *salvação,* resgatando a faísca divina encerrada como um germe de vida no —> *homem*. Concebia-se a salvação e o salvador em têrmos mais mitológicos e cosmológicos do que pessoais e históricos.

O Salvador do NT caracteriza-se, pelo contrário, *a*) por uma concepção histórica bem definida: o Salvador nasceu num lugar e num tempo dados, ao cabo de uma longa espera, suscitada pela —> *promessa* de Deus a seu povo (Lc 2.11); *b*) por uma concepção universalista da obra de Jesus, o Salvador: êle não veio salvar um determinado povo, infeliz e oprimido, no caso, o *gó-el* judeu), nem determinadas almas preparadas para o seu encontro; veio libertar a humanidade inteira, considerada global e totalmente perdida (Jo 4.42; 1Jo 4.14; 1Tm 2.4, etc.); *c*) pela concepção radical do perigo que retém o homem cativo: o —> *pecado* e a —> *cólera* vindoura (Mt 1.21; 1Tm 1.1; 2.3; 4.10, etc.); *d*) pelo papel confiado, nesta obra salvadora à pregação e ao ensino apostólico (conferir os numerosos textos das epístolas pastorais: —> *Pregação*); *e*) pelo caráter escatológico da salvação anunciada: o Salvador fêz a sua parte suficiente; agora êle reúne, mediante a pregação, o seu povo e, posteriormente, voltará a julgar e salvar os homens para, finalmente, entregar a Deus a humanidade tôda, e o universo inteiro reconciliado (Fp 3.20; Cl 1, onde o têrmo Salvador está implicado, embora não pronunciado).

7. *Jesus, Nôvo Adão.* Sabemos, por uma documentação abundante, que a figura do primeiro Adão prestou, antes mesmo da era cristã, para vastas especulações teológicas. Os rabinos usavam a expressão "o primeiro Adão" mesmo ignorando a idéia de um Salvador, 'segundo Adão". Em compensação, o judaísmo helênico, (da Diáspora), conhecia muito bem a idéia de que o Salvador esperado havia de ser uma réplica de Adão, ou talvez o mesmo Adão. O conceito do Homem ideal, familiar a Filo, acompanhava a idéia que se fazia do Salvador como Homem original e nôvo.

O apóstolo Paulo, aparentemente bem informado acêrca destas especulações, deu-lhes vida e precisão novas (Rm 5.12-21; 1Co 15.22, 45-49). Cumpre notar que Paulo não se interessa pelo primeiro Adão em si (como faziam os rabinos atarefados na descrição das perfeições do Homem original), nem mesmo para descrever a pessoa do homem em geral ou do homem Jesus em particular; nunca esboça qualquer paralelismo entre Adão e Jesus com o fito de enaltecer a Jesus. No entanto, usa a figura do primeiro Adão (para êle, certamente histórica, segundo parece), para explicar a obra *histórica* de Jesus: estabelece intencionalmente um paralelismo Adão-Jesus, para melhor ressaltar a diversidade de Jesus Cristo. A obra de Deus em Jesus Cristo *faz lembrar* sua obra em Adão, mas não é, de maneira nenhuma, idêntica. A História não se repete, mas avança rumo à sua execução final, ou seja, rumo à salvação da humanidade inteira. Em outras palavras, Adão é o *tipo,* a figura de Cristo.

Em Rm 5.1-21, São Paulo opõe Jesus Cristo ao primeiro Adão, para ponderar a vitória da graça sôbre a condenação e a morte. O têrmo principal da oposição é o 'muito mais' do

vers. 15 ('se, pela ofensa do primeiro Adão, a morte entrou na humanidade, *muito mais* a graça de Deus reinará nela pelo dom de Jesus Cristo'). Na base desta reflexão encontramos a idéia, fundamental na Bíblia inteira, que Deus nunca 'trata' com a humanidade em geral, mas com determinado homem ou povo, que a representa perante êle, arrastando-a para a morte ou para a vida. Em 1Co 15, a figura do primeiro Adão dá a Paulo ocasião de fundamentar, por oposição, a certeza da ressurreição corporal (= pessoal) dos crentes. A criação da humanidade foi feita por Deus em dois tempos: criou primeiramente a humanidade *terrena ou animal,* representada pelo primeiro Adão, e depois, *a humanidade celeste ou espiritual,* representada pelo segundo Adão, Jesus Cristo. Êstes dois atos criadores do *mesmo* Deus não fornecem a Paulo qualquer pretexto para formular juízos de valor ou comparações curiosas, porém constituem, para êle, *fatos históricos* de incalculáveis conseqüências, uma vez que o homem pode, pela fé em Cristo ('os que são de Cristo', 1Co 15.23), passar da humanidade proto-adâmica condenada à morte, à humanidade deutero-adâmica destinada à ressurreição final. Paulo não considera êsse trânsito de uma para outra humanidade, como um processo cósmico, mágico, impessoal, mas como o ato pessoal da fé correspondente ao Evangelho da graça.

Não deixaremos de descobrir nos evangelhos vestígios de reflexões semelhants. O relato da tentação de Jesus (Mc 1.13), por exemplo, apresenta o Salvador como 'o Homem fiel dos últimos tempos' em contraste com a infidelidade do primeiro Adão. A genealogia de Lucas (3.39), propositadamente, afilia Jesus ao primeiro Adão, "filho de Deus" conforme também o "Mediador-Homem" de 1Tm 2.5). O apelido "Filho do Homem" que Jesus dá a si mesmo, sobretudo indica que êle é o inaugurador, "as primícias" de uma nova humanidade, ou mais exatamente, de uma nova criação, na qual doravante estão incorporados os fiéis mediante a fé e a efusão escatológica do —>*Espírito.*

8. *Jesus, Mediador.* "Mediador" é um têrmo raro em o NT. Aparece apenas cinco vêzes (Gl 3.19; 1Tm 2.5; Hb 8.6; 9.15;12.24): o verbo correspondente, uma só vez (Hb 6.17). Parcimônia que corre paralela com igual discriação no VT (mesmo o "mediador" de Jó 9.33 é uma tradução infiel do têrmo hebraico original). Tardiamente o judaísmo helênico e rabínico inventará o têrmo *"sarsur"* para expressas a idéia de mediação, sem, no entanto, aproveitar êste conceito para qualquer visão teológica importante ou original.

Mas esta pobreza de vocabulário da Bíblia não significa contudo, a ausência do conceito de mediação entre Deus e os homens. Pelo contrário, a mediação desempenha papel considerável na velha aliança, distinguindo-se nitidamente de idéia análogas de outros círculos religiosos. Para outras ideologias, a mediação fazia parte das próprias representações *cosmológicas:* aquilo que ocupa o centro do cosmos (da terra, do universo, da humanidade ou do indivíduo) possui o poder de se comunicar com o mundo celestial ou divino. Assim, o Logos de Filo, por exemplo, sendo a razão divina, imanente no mundo, irradia o universo desde o centro até as extremidades. Noutros ambientes, a idéia da mediação funda-se num conceito *panteísta* da divindade: Deus está difundido pelo universo, nas almas, no espírito humano, sendo fácil comunicar-se com Deus mediante certas práticas ou mediante determinadas pessoas (sacerdotes, profetas, heróis etc.), cuja virtude específica é precisamente revelar valorizar o tesouro religioso comum a todos os homens. Freqüentemente, as doutrinas mediadoras revestem de um caráter *mítico* bem pronunciado: o povo relata as aventuras dêste ou daquêle *enviado* encarregado de reconduzir as almas a Deus, libertando-as da matéria e do corpo; tais fábulas denotam uma espécie de permanente vir-a-ser, seus enviados estão desligados da realidade histórica, ou pertencem a um passado remotíssimo, envôlto nas trevas incontroláveis, ou a um futuro que nunca se aproxima.

No VT, pelo contrário, Deus domina por inteiro o universo; criou-o, conserva-o e governa-o com poder exclusivo. Deus não está no centro das coisas, mas transcende-as, está além e acima delas. Sua autoridade não provém do lugar que ocupa; antes, certos lugares possuem uma importância mediadora exclusivamente pelo fato de que Deus os escolheu para nêles se manifestar (p. ex. o tabernáculo, o altal, Jerusalém, etc. —>*Nomes geográficos*). Tais lugares tornam-se os centros do mundo em um sentido absolutamente nôvo. Ademais, o mediador do VT não deixa de ser uma figura sòlidamente *histórica,* um homem entre os homens, e não um semi-deus ou um super-homem: êle é um homem *autorizado* ùnicamente pela graça de Deus; logo, representa a Deus e também ao povo (Moisés, o profeta, os reis, e, num sentido mais íntimo e misericordioso, o —>*Servo* de Iavé, do Profeta Isaías). Finalmente, êste mediador é encarregado de u'a missão, ou "obra". Não é em virtude de suas perfeições morais ou religiosas que o mediador comunica Deus aos homens: profeta, rei ou sacerdote, êle exerce, simplesmente, um —>*ministério.* Antes de mais nada, êle *fala* (pronuncia a palavra de Deus), êle *sofre* pelo povo (Moisés, o Servo de Iavé, Jeremias, Amós, etc.), êle *ora* (= intercede: na inter-

cessão se melhor manifesta a humanidade do mediador. Orando ,mostra-se "homem entre homens" e "homem perante Deus"). Falar, sofrer, orar, eis as três formas principais de sua ação: elas mostram, claramente, que o mediador, na opinião do VT, sempre *representa* a Deus com encargo de comunicar uma vontade divina aos homens, e *representa* sempre o povo perante Deus, não em virtude de ritos ou práticas mágicas, mas em virtude da vocação divina (interpretação particularmente clara na obra de intercessão).

Êstes caracteres gerais encontram-se todos na idéia primitiva do "Cristo Mediador". Esquematizando muito, poderíamos afirmar que os evangelhos sinóticos mostram em Jesus principalmente o *Mediador Profeta,* que fala, que anuncia o Reino, que proclama a nova Lei, que opera os sinais precursores do Reino, perdoando com o poder de Deus e realizando sua obra "a favor" do povo (Mc 10.45), que permanece fiel à humanidade e à obediência, até que estas o levem à cruz. As epístolas de São Paulo e, numa perspectiva diferente, a epístola aos Hebreus, mostram-nos em Jesus, o *Mediador-Sacerdote* que, reduzido à condição do homem mais vil, sofre "pelos pecados" e suporta *por* nós a divina maldição. O quarto Evangelho nos mostra, o *Mediador-Intercessor,* que ora por aquêles que *Deus lhe tem dado,* que os alimenta e os dirige, que se dá *a* êles e *por* êles, agora durante seu ministério histórico, e logo durante a vida da Igreja: no Evangelho de João aparecem, de fato, indissolùvelmente unidas, as perspectivas atuais e futuras da ação de Jesus.

Esta suma doutrinal, mais ou menos elaborada, está implícita no texto de 1Tm 2.5. que salienta, em particular, a humanidade de Jesus Mediador: "há um só mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem", para fundamentar melhor o caráter da graça oferecida aos "homens" por Deus (= o Mediador é "resgate por todos"). Gálatas 3.19 é um eco das especulações judias sôbre Moisés, mediador da Lei, mas com a intenção de desprestigiar esta Lei, superada e realizada em Cristo. Os textos da epístola aos Hebreus são bastante significativos por causa do paralelismo entre as idéias de mediação e de aliança; confirmam nossas reflexões anteriores, proclamando que: *a*) é Deus quem guarda a iniciativa da mediação, sendo o mediador apenas um enviado, e, por outro lado, *b*) que o mediador está revestido de autoridade histórica e concreta, com poder de reconduzir os homens a Deus (pois, exclusivamente êle é o mediador "autorizado" por Deus).

9. *Jesus, Cordeiro de Deus.* A palavra "Cordeiro" aplicada a Jesus, aparece sòmente quatro vêzes em o NT (Jo 1.29; 36; At 8.32; 1Pe 1.19). Em Jo 21.15 e em Lc 10.3, a palavra 'cordeiro" tem outra aplicação, e traduz um têrmo grego diferente (armion). Esta palavra *arnion* aparece repetidas vêzes no Apocalipse 5.6,8,13; 6.1,16; e em mais dezoito textos), sendo esta palavra quase exclusiva dos escritos joaninos.

A fonte literária e teológica desta expressão deve ser buscada no VT. Comprovamos, com efeito, as referências seguintes: a) *Jesus é o Cordeiro de Deus no sentido do cordeiro pascal,* conforme Ex 12, "imolado por todo o ajuntamento de Israel" (vers. 6). Oblação pascal com a tríplice característica de ser: 1.º — *um rito* instituído por Deus visando a salvação de Israel: o sangue do cordeiro é apenas o símbolo-sinal (vers. 13) e não o instrumento da libertação; e tôda a iniciativa pertence a Deus; 2.º — uma *instituição perpétua* (vers. 14.17, 24), uma *festa,* uma *cerimônia,* que devia renovar (e não apenas rememorar) a aliança de Deus com Israel; 3.º — antes de mais nad,a, um *sacrifício* de oblação e de ação de graças (—> *sacrifício* —> *Eucaristia*). A festa pascal assim celebrada, conferia a certeza renovada de que Deus novamente pouparia o seu povo. É nesta perspectiva sacrificial que Paulo declara: "Cristo, nossa Páscoa, tem sido imolado" (1Co 5.7, texto corroborado por Hb 11.28 e por inúmeros textos do Apocalipse) b) *Isaías* 53.7 compara o Servo de Iavé ao "cordeiro levado ao matadouro" e declara que sôbre êle Deus fêz recair a iniqüidade de todos nós. Visto que a figura do Servo-Mártir inspirou ìntimamente a reflexão da Igreja primitiva, motivos há para opinar que se lhe ajuntasse também a imagem de "Jesus, Cordeiro de Deus, nossa vítima vicária", o nosso "cordeiro sem mácula" (1 Pe 1.19), conforme a ordenança pascal; o nosso "cordeiro mudo e paciente na paixão, imolado *por* todos nós (Jo 1.29, 36; 1Pe 1.19-20), como o Servo de Iavé mencionado por Isaías. Cabe também opinar, a despeito dos pareceres opostos, que a idéia do cordeiro vicário do povo, em substituição a Israel, que Deus poupa, não está ausente nos relatos evangélicos da última ceia de Jesus com os discípulos.

10. *Jesus, Sumo-Sacerdote.* O NT aplica a Jesus, com freqüncia, a idéia de vítima sacrificial oferecida a Deus; no entanto, apenas Hebreus 2.17; 3.1; 4.14ss; 5.1,5; 6.20; etc.) vê em Jesus também "o sacerdote" ou "o Sumo-Sacerdote", relacionando-o diretamente com o VT (particularmente Lv 16) e aplicando-lhe a função sumo-sacerdotal de entrar, uma vez por ano e por ocasião da festa das expiações, no

Santo dos Santos (—> *Templo*). Não se deve crer, contudo, que Hebreus se contenta com aplicar a Jesus as funções e os caracteres do Sumo-Sacerdote da Lei antiga; pelo contrário, sua intenção é demonstrar a *superioridade* de Cristo-Sacerdote sôbre o sacerdócio levítico: superioridade em perfeição, porquanto Jesus leva à plenitude o que era imperfeito; sobretudo, superioridade de iniciação, porquanto êle instaura uma nova idade da História redentora e revela uma nova intenção de Deus acêrca da humanidade.

a) Assim como o sacerdote da antiga Lei "representava" perante Deus o povo de Israel, Hebreus insiste primordialmente na *humanidade* de Jesus, perfeita, não pecaminosa (7.26), mas obediente. Jesus, o Sumo-Sacerdote, pode salvar os homens, pois foi homem como êles; como todos êles, foi tentado (2.18; 4.15) no sofrimento e até na cruz (5.7-10; 2.17). Êle é sacerdote ao mesmo tempo que Filho submisso e obediente. A eficácia de seu sacrifício está fundada em sua perfeita humanidade.

b) O sacerdote da antiga Lei tinha necessidade de sacrificar, primeiramente, pelos próprios pecados (7.26-28). Jesus, santo, inculpável, sem mácula, sacrifica sòmente pelos outros. O seu sacrifício, está revestido, portanto de muito maior eficácia.

c) O sacerdote de Levi sacrificava cada dia, renovando incessantemente o rito purificador. Jesus sacrificou *uma vez por tôdas* (7.27; 9.24-28; 10.10,12,14). O sacrifício de Cristo reveste-se, pois, de um caráter que é *eterno* (é "da ordem de Melquisedeque"), êle é constantemente satisfatório perante Deus, para o consôlo dos crentes. Seu sacrifício não pode ser renovado: abre uma nova era na História das relações entre Deus e a humanidade, e permanece para sempre (7.24). A atualidade do sacrifício de Cristo está fundada, portanto, sôbre sua própria eternidade, sendo esta eternidade a característica e definição da obra única, realizada na cruz.

d) Logo, Jesus entrou para sempre na presença de Deus; mas, ao contrário do sacerdote da aliança antiga, Jesus permanece na divina presença, revestido para sempre da autoridade de Sacerdote-Rei. Seu sacrifício acarreta duas conseqüências, uma para Jesus, que foi elevado, de uma vez por tôdas à realeza sacerdotal, e outra para nós, que doravante temos aberto um acesso definitivo a Deus (6.17-20; 9.23; 10.19).

Tôda a demonstração de Hebreus, hoje para muita gente difícil de seguir, tira sua fôrça, precisamente, de sua total *simplicidade:* para robustecer nossa fé, ela dá, intencionalmente, grande ênfase ao fato de o sacrifício de Jesus Cristo, feito uma vez para sempre, ser perfeito, único e eternamente suficiente.

11. *Jesus, Cabeça da Igreja.* Efésios e Colossenses repetidas vêzes aplicam a Jesus o apelido "*cabeça*" (Ef 1.22-23; 4.15-16; 5.23-24; Cl 1.18; 2.10, 19). É pouco provável que tal modo de falar seja um mero desenvolvimento da imagem "Igreja-Corpo de Cristo" de Rm 12.4ss e 1Co 12.4ss; também seria um êrro crasso interpretá-lo como uma versão cristã do conceito estóico do mundo "personalidade coletiva" pois, evidentemente, Cristo nada é sem seu corpo (a Igreja) e a Igreja nada é sem sua cabeça (Cristo). Os textos de Efésios e Colossenses vão, para outra direção e emanam de fontes literárias gnósticas acêrca do papel do primeiro Homem na criação do mundo, ou, com maior probabilidade, do VT, que expressa com o têrmo "cabeça" a idéia de autoridade diretora (Jz 10.18; 11.8-11; Sl 18.44: "das contendas do povo me livraste, e me fizeste cabeça das nações; povos desconhecidos me serviram". Compare-se o curioso texto de Is 9.13ss).

Em Ef 4.15-16, domina a idéia de *Cabeça-Autoridade* (comparar a hierarquia de 1Co 11.3). Os cristãos são exortados a crescer, literalmente, *rumo* a Cristo. Seu crescimento não se entende como um processo orgânico, impessoal, mas como uma fidelidade à "verdade" evangélica e uma "edificação" na caridade fraterna. Em Cl 2.19, a perspectiva é também polêmica: contra qualquer tipo de "crescimento espiritual", preconizado pelos hereges, Paulo proclama que a Igreja tem recebido já o seu "chefe cabeça" e que assim importa e basta permanecer fiel; submisso à verdade apostólica, única maneira concreta e cristã de permanecer "vinculado à cabeça".

Cl 2.9-10, Ef 1.22 e 4.15 aplicam a idéia de Cristo-Cabeça não sòmente à Igreja, mas a todo o universo. Cristo nos é apresentado como o chefe-cabeça, o senhor de tôdas as autoridades e de todos os poderes. Tais —> *autoridades* e poderes são os anjos ou demônios que presidem, aparentemente, os destinos humanos, sendo, destarte, merecedores de nossa veneração, conforme ensino de certas doutrinas (Ver Cl 2.18-19). Paulo lhes opõe a autoridade única de Jesus Cristo, abarcando não apenas a Igreja, mas o universo. Notemos:

a) que êste papel cósmico de Cristo deriva de sua missão de Salvador e Senhor da Igreja (Cl 1.20); o texto não explica a obra da cruz pela autoridade cósmica de Jesus Cristo, mas, pelo contrário, a autoridade cósmica de Jesus pela cruz redentora;

b) que a função do Cristo na *criação* do universo (= criação contínua, uma vez que "por êle *subsistem* as coisas", Cl 1.17) não é

aqui mencionada para ressaltar a perfeição do universo ou negar a existência das autoridades celestes adversas, mas para sublinhar a suficiência perfeita da obra reconciliadora de Cristo: nunca atingiremos o Cristo criador, sem antes termos passado pelo Cristo crucificado (Cl 1.22).

c) que, embora seja Cristo o cabeça tanto da Igreja como do universo inteiro, nunca se confundem êstes dois domínios: a Igreja nunca deve se confundir com o mundo, nem sequer a pretexto de salvar o mundo; mas deve crer que Jesus Cristo venceu o mundo e o subjugou, e deve anunciar Cristo a êste mundo;

Na época atual da História da salvação, não passa de um mero objeto de fé a reunião da Igreja e do mundo sob a autoridade do mesmo Senhor: a despeito desta ser uma realidade, falta ainda que seja uma realidade manifesta. A "recapitulação" (Ef 1.10) universal sob uma autoridade única é o têrmo final dos intentos divinos, realizada "radicalmente = na raiz" pela morte e ressurreição de Cristo, porém ainda não manifestada definitivamente, enquanto Deus não fôr "tudo em todos" (1Co 15.28).

P. BONNARD

JUDEUS

1. *Noções gerais.* Quem pretendesse alojar na Palestina a maioria dos judeus contemporâneos de Jesus erraria grosseiramente. Grande parte dêles morava na Galiléia, eram israelitas judaízados, mais exatamente, descendentes das tribos de Neftali, de Issacar, de Zabulom e de Asser, os quais, contràriamente aos samaritanos, aderiam ao culto de Jerusalém. Mas a grande maioria dos judeus vivia fora da Palestina, constituíndo a Diáspora. É difícil avaliar seu número, mas era indubitàvelmente considerável (contavam-se de 6 a 7 milhões no Império Romano, dos quais um milhão no Egito. Na Roma de Tibério formavam uma colônia de 50.000, sôbre uma população global de 800.000 almas). Tanto os autores judeus como os pagãos concordam em afirmar que o mundo estava "cheio de judeus". Acrescentem-se os residentes fora do Império, em particular na Babilônia, onde prosperavam os estudos rabínicos. Na própria Palestina, o seu número diminuiu, sem dúvida, em razão das guerras de 70 e de 130, mas êste não foi de modo algum, o caso das outras regiões.

2. *Os judeus da Diáspora.* Folga dizer que participavam apenas em escala reduzidíssima do culto no —> *Templo*. Com exceção de um grupo de Judeus egípcios, que tinham seu templo particular em Elefantinas, a religião da Diáspora permaneceu centralizada sôbre o culto sinagogal, conservando muitos ritos não ligados pròpriamente às cerimônias litúrgicas: circuncisão, prescrições alimentícias, santificação do —> *sabado*. O NT designa-os, comumente, como "helenistas" (At 6.1; 9.29; 11.20, etc.), porque falavam, quase todos, o grego, quer como língua única (como Filo), ou ao lado do aramaico (como o apóstolo Paulo). O quarto Evangelho, falando "da diáspora dos gregos", ou simplesmente "dos gregos" (7.35-36), menciona os judeus falando o grego.

A extensão da Diáspora explica-se só em parte pelas deportações praticadas pelos Assírios (722), Babilônios (597 e 587), Persas (350), pois, o volume destas migrações forçadas não se deve exagerar; elas se faziam ùnicamente rumo à Babilônia, Média ou Hircânia. O segundo capítulo de Atos menciona, presentes na Capital para o Pentecoste, visitantes partos, medos, elamitas, e outros vindos da Mesopotâmia, da Capadócia, do Ponto, da Panfília, do Egito, da Líbia, da Cirenáica, de Roma, de Creta, da Arábia. Grandes colônias de judeus residiam na Filistéia, na Fenícia, na Síria, na Grécia, em Chipre, em Pompéia. No segundo século de nossa era, encontram-se judeus em Cartago, na Numídia (= Algéria e Tunísia), na Mauritânia (= Marrocos), na Espanha e na Gália. A situação social dêstes transplantados variava muito, evidentemente. Dedicavam-se preferentemente ao comércio, juntando, às vêzes, fortunas consideráveis, mesmo nos países de deportação (ver a História de Tobias).

Teológica e literàriamente, sobressaíram os judeus da Babilônia, e mais ainda, os de Alexandria. Em Alexandria foi publicada a versão grega mais importante da Bíblia, para uso não apenas dos pagãos prosélitos, mas sobretudo dos judeus esquecidos do hebraico. Também nesta Alexandria cosmopolita Filo escreveu as obras famosas, cujo conjunto forma a síntese mais notável da filosofia grega, da teosofia oriental e da fé judaica.

A situação dos judeus, dentro do Império Romano, foi privilegiada. Estavam eximidos do culto imperial, mas deviam oferecer a Iavé um sacrifício cotidiano, no seu Templo, a favor do imperador. Estavam exonerados também, do serviço militar. Os mesmos Césares (explìcitamente César e Augusto) confirmaram-lhes o direito de julgar as suas próprias causas, excetuados, naturalmente, os delitos ou crimes contra os estranhos pagãos. A guerra judaica da Palestina (66 a 70) trouxe, como repercussão, uma série de perseguições no Egito, em Damasco e alhures, provocadas muito mais pela povoação do que pela autoridade romana. As vexações foram efêmeras. O édito de Cláudio, expulsando os judeus de Roma (At 18.2), teve apenas um alcance local transitório.

Em tôda parte os judeus faziam "prosélitos", ou seja, convertidos (Mt 23.15; At 2.10; 6.5; 13.43), e tratavam de ajuntar importantes grupos de simpatizantes, "temerosos de Deus", não sujeitos às práticas legais, como posteriormente os cristãos vindos do paganismo e parcialmente recrutados nas filas dêstes "temerosos de Deus" (ver Atos, *passim*, em particular cap. 10, 13, 16, 18).

3. *O judaísmo palestiniano a) Os fariseus* distinguiam-se, na Palestina e na Capital, por seu fervor religioso. Seu nome, "os separatistas", lhes convinha muito bem, pois cuidavam de manter-se separados dos pagãos, tidos por absolutamente impuros, e dos próprios correligionários relaxados. Observavam, com exemplar meticulosidade, as leis mosaicas e as prescrições acrescentadas pela tradição, ou seja, pelos rabinos, geralmente filiados à seita (Ver Mc 7.3 par, e os muitos textos onde os fariseus são mencionados ao lado dos "doutôres", *vulgo* "escribas"). A Mischna (Sinêdrio Babil. 10.3) pressupõe mesmo que as prescrições dos doutôres devem ser observadas mais literalmente que a própria lei. Os fariseus tornaram-se, assim, os criadores do direito judaico sagrado e profano. Consta-nos que sua influência tornou-se definitiva sôbre o culto sinagogal, que era totalmente leigo, sem intervenção sacerdotal. Desaparecidos o templo e o clã sacerdotal, o rabinismo ficou senhor único da religião.

Outras fontes asseveram que os fariseus ensinavam a —>*ressurreição* nos últimos dias (At 23.6-7), um dos raros pontos coincidentes com a pregação de Jesus, e a preexistência dos anjos. Após a morte e a ressurreição, os homens terão de ser premiados ou castigados no além; poderão todavia, diante do supremo Juiz, reclamar os méritos acumulados pelos Patriarcas. Os fariseus cultivavam as esperanças messiânicas, assumiam atitudes ultra-nacionalistas e anti-romanas, embora sem passar todos para o partido da resistência, dos "zelotes", pois esperavam a libertação pela própria intervenção divina.

Com freqüência entravam em conflito com Jesus, ao qual não perdoavam a violação do —> *sábado* e dos preceitos rituais (Mc 2.16; 2.23s; 3.1-2 par; 7.15-16 par, etc.), nem a pretensão de perdoar os pecados (Mc 2.6-7 par), menos ainda a superioridade manifestada na expulsão dos demônios Mc 3.22-23 par). Jesus, por sua vez, condenava-lhes sua "micrologia" (= meticulosidade pueril), sua hipocrisia, sua vaidade (Mt 5.20; 6.1-6; 16-18; 23.1-36), sua incapacidade de estabelecer, entre os mandamentos, uma hierarquia, com o lugar preeminente concedido, como era justo, ao amor a Deus e ao próximo.

O NT conhece, não obstante, casos de fariseus sinceros e simpáticos, como Nicodemos (Jo 3.1-2; 7.50-51; 19.39), ou Gamaliel, que preconizou a tolerância para com os apóstolos (At 5.34-38). Marcos 12.32-34 menciona, também um doutor da Lei bem caracterizado e sincero.

b) *Os saduceus.* Menos freqüentes e mais espetaculares foram os conflitos de Jesus com os saduceus, palavra que designa os descendentes do sacerdote "Sadoc" (1Rs 2.35; 1Cr 20.22), detentores do privilégio de oficiar no Templo (Ez 40.46; 43.19; 44.15-16; 48.11). Era a categoria privilegiada, o partido dos sacerdotes, a casta sacerdotal superior, aliada aos aristocratas que a amparavam. Politicacamente, colaboravam com o poder ocupante, pelos quais eram protegidos. Formavam a maioria no Sinédrio Moralmente (única coincidência como a doutrina de Cristo), repudiavam as prescrições rabínicas acrescentadas à Lei. Negavam a ressurreição dos mortos, não tanto por simpatia pela filosofia grega, como por espírito conservador, visto que esta doutrina era relativamente nova. Jesus, aparentemente, pouco discutiu com êles (a despeito de Mc 12.18-19; Mt. 21. 23-24 par), quiçá por julgá-los indiferentes em matéria religiosa. Não deixa, porém, de prevver seus discípulos contra o fermento dos saduceus e dos fariseus (Mt 16.6). Na parábola do Bom Samaritano dá um papel repugnante tanto ao saduceu sacerdote como ao escriba levita (Lc 10.31-32). Os saduceus se vingaram e se tornaram os mortais inimigos de Jesus, especialmente depois da expulsão dos vendedores do Templo, incursão num campo que lhes pertencia com exclusividade (Mc 11.15-18 par; Jo 2.13-15). Como iriam gostar da profecia sôbre a ruína do Templo? (Jo 2.19; 4.21; Mt 26.61; 27.40). No entanto, sendo a maioria no Sinédrio, tramaram sem dificuldade a morte de Jesus. A acusação de haver Jesus pretendido o trono político de Israel era, além de falsa, inspirada na mais calculada perfídia, destinada a arrancar às autoridades romanas a condenação do profeta. Não é impossível, ademais, que certos saduceus em particular temessem uma nova explosão revolucionária do tipo mencionado em Atos (5.36-37; cf Jo 11.47-50).

Após a morte de Jesus, os saduceus, em conjunto, perseveraram em sua atitude hostil para com a pregação evangélica, tentando mesmo sustá-la (At 3-5).

c) *Batistas, essênios e nazoreus.* Aqui nós entramos num campo ainda menos conhecido. É indispensável, porém, lembrar que, quando o NT fala de João, "o Batista", alude à filiação religiosa do precursor: João pertencia à seita dos batistas, como "Simão, o Zelote" per-

tencia à seita dos zelotes. Acêrca das seitas batistas pré-cristãs (agora, com exceção dos essênios) quase nada sabemos a não ser que eram dadas a práticas ascéticas e a abluções rituais. Acêrca dos essênios, surgem cada dia maiores notícias, pois as revelações arqueológicas prometem e trazem numerosas e detalhadas informações. Os essênios viviam, preferentemente, na região do Mar Morto, em mosteiros. Parece que João, que pregava precisamente nessa região, separou-se dêles devido a uma importante inovação: fêz do —>*batismo* algo excepcional, de alto sentido moral e escatológico. A tradição evangélica apresenta-nos João perplexo perante Jesus, a despeito das afirmações do quarto Evangelho (1.29-34); leia-se, em particular, Lucas 7.18-35. Consta que os discípulos de João se sentiam em franca oposição aos de Jesus (Mc 2.18; Mt 9.14; Lc 5.33), devido principalmente ao fato de que Jesus rejeitava o ascetismo dos primeiros. E, de fato, o movimento que se reclamou ser de João Batista marcará rumos históricos independentes do cristianismo (ver em At 18.25, as reflexões sôbre o egípcio Apolo; e, em At 19.1-7, sôbre os discípulos do Batista na Ásia Menor). No Iraque subsistem até hoje descendentes dos batistas, que veneram a João como seu fundador e salvador, e que são violentamente hostis ao cristianismo, como também ao judaísmo: são os *mandeanos*. Os mandeanos intitulavam-se *"nazoreus"*, de um nome que foi também aplicado a Jesus e a seus discípulos (ver o texto grego de Mt 2.3; 26.71; Jo 18.5-7; 19.19; At 2.22; 3.6; 4.10; 6.14; 22.8; 24.5; 26.9). Não obstante a declaração de Mt 2.23, "nazoreu" dificilmente deriva da cidade de Nazaré; a coincidência só seria explicável se êste têrmo designasse, primitivamente, uma seita batista e se Jesus de Nazaré tivesse sido (insinuação do cap. 1 de João) discípulo do Batista antes de iniciar sua própria missão.

O NT não menciona os *essênios*, cuja doutrina moral (notemo-lo bem) anuncia, em muitos pontos, a doutrina moral evangélica, em particular na relevância dada à caridade. Em sua teologia davam êles um especial interêsse à angelologia e à escatologia. Politicamente começaram se recusando ao serviço militar por razões de consciência, e acabaram quase todos nas filas dos "zelotes" e mesmo dos "sicários" (terroristas). Sabemos também que não tomavam parte do culto sacrificial.

d) *Os "pobres de Israel"*. Não constituem uma seita bem definida. Como os nossos pietistas modernos, constituem congregações de homens piedosos, lutando por levar uma vida humilde, e praticar a religião do coração. Muitos Salmos ecoam ainda as características de sua piedade, da piedade "dos pobres" como êles se denominam a si mesmos; "perseguidos pelos poderosos", mas sempre confiando no Senhor (Sl 10; 22; 69; 73; 94; 146). Igual caracterização encontra-se no pseudepígrafo "Testamento das Doze Tribos", em particular no "Testamento de Issacar" (documento emanado da Galiléia, onde os fariseus eram, então, menos influentes). Jesus apreciava notòriamente a atitude sincera dos "pobres de espírito", dos "mansos", preocupados por ser "pacíficos", "misericordiosos" e "puros de coração" (Ver Mt 5.3-10; 11.5: a boa nova é anunciada aos "pobres'). Os autôres da coleção dos *Livros de Enoc* estavam em contacto, sem dúvida, muito íntimo, com os "pobres de Israel" e com os "essênios".

4. *Os samaritanos*. Para compreendermos bem quem eram os samaritanos, é preciso abstrair-nos completamente das calúnias contra êles levantadas pelos judeus, que os detestavam. Eram, na realidade, israelitas oriundos das tribos do reino nórdico (—>*Israel* § 3b) e c) — especialmente de Manassés e de Efraim, e descendentes dos cativos assírios, incorporados já totalmente à povoação indígena pelo transcurso de tantos séculos. De fato, os documentos atestam que, entre os samaritanos coetâneos de Jesus, não subsistia qualquer vestígio de politeísmo ou de sincretismo. Contudo, distinguiam-se dos judeus pelos seguintes traços:

a) Embora reunidos ao reino de Judá pelos Macabeus, conservavam o seu altar, construído sôbre o monte Garizim, perto de Siquém (ver Jo 4), pois o Templo de Samaria foi destruído pròpriamente por João Hircano, no ano 127 a. C. Seu sacerdócio reivindicava a descendência levítica.

b) Reconheciam como canônico apenas o Pentateuco, rejeitando os Profetas e os Hagiógrafos. Tinham Pentateuco traduzido por êles na sua língua e escrito em caracteres diferentes do alfabeto hebraico. Por regra geral, eram mais conservadores que os judeus. Cultivavam, porém, as esperanças messiânicas; era provàvelmente samaritana a crença de um Messias da tribo de Efraim, mencionada pelo Telmude.

Os nossos documentos discrepam acêrca de atitude dos samaritanos durante a guerra dos judeus contra os romanos (66 a 70). Aparentemente fracionaram-se, parte a favor e parte contra os romanos. O Imperador Adriano aboliu seu culto definitivamente, embora continuassem observando as outras leis mosaicas, inclusive a festa pascal.

Jesus parece não identificá-los com os judeus genuínos: Mt 10.5 refere-se à proibição feita aos discípulos de evangelizar a Samaria (interdição evidentemente ab-rogada pelo mandamen-

to de Mt 28.19). É, portanto, particularmente interessante observar que, na parábola do viajor caído nas mãos dos ladrões, Jesus confia o papel exemplificador ao bom samaritano, protestando assim contra a intolerância judaica. Observemos ainda que Jesus nunca temeu passar pela Samaria, em contraste com a maior parte dos Galileus, que preferiam desviar-se pela Peréia a pisar terra samaritana (Lc 9.52; 17.14ss; sobretudo Jo 4: o episódio da Samaritana). Depois de Pentecostes, o evangelista Filipe pregou na Samaria com grande êxito (At 8.5-8). Por outro lado, ninguém ignora o papel considerável dos samaritanos na História do gnosticismo cristão (Simão, o Mago At 8.9-10). Os samaritanos não-cristãos começaram a desaparecer progressivamente depois do ano 70, contando-se hoje apenas um pequeno milhar dêles, radicados em Naplusa.

J. HÉRING

JUÍZO

No VT o conceito de *juízo,* ou *julgamento,* deriva genuìnamente do verbo julgar. Êste carecia, porém, do sentido jurídico que lhe damos hoje em dia. Para a Bíblia, a noção de *julgar* é inseparável da noção de —>*aliança.* Quando dois sêres estão ligados por uma aliança, vinculam-nos direitos e obrigações recíprocos. Serão justos *na medida que* observam os compromissos assumidos. *Julgar* é, pois, primordialmente, agir com o fito de manter a aliança. Os *juízes* da época heróica, Gedeão, Sansão, etc., surgem para chefiar e salvar o povo nas horas graves de sua História. Exercem a justiça como qualquer chefe; porém, são *juízes* pois salvam e restauram o povo em sua situação normal. O rei, também, é juiz e, como tal, exerce a justiça resolvendo os litígios trazidos pelo povo. A Bíblia mostra-nos, repetidas vêzes, os soberanos de Judá em ato de administrar a justiça (2Sm 15.4; 1Rs 3). A função real consiste, precisamente, em *julgar o povo,* ou seja, em manter cada qual no lugar que lhe compete dentro da aliança, em defender a aliança, auxiliando o pobre e afastando o opressor. O rei perfeito, idealmente descrito por Isaías, aparece exercendo *tal justiça* (11.3-5; ver 61).

Desde que as relações entre Iavé e seu povo são concebidas em têrmos de aliança, *julgamento* significa, para o israelita, salvação, liberdade, resgate, vitória devidos à intervenção de Iavé, estritamente porque Iavé é o Deus da aliança. O corolário lógico é que o *julgamento* comporta a humilhação e o castigo dos que não formam parte da aliança, dos não-hebreus, dos inimigos de Israel. De fato, tal é o sentido dos *atos de justiça,* ou dos *julgamentos* de Iavé, que são descritos como vitórias de Deus (Jz 5.11; Mq 6.5); portanto, vitórias de Israel e derrotas dos inimigos. Cada vez que Deus opera a favor de seu povo, Deus *o julga,* quer dizer, o ajuda, o guia e o salva. A História de Israel é uma sucessão de divinos julgamentos: julgamento do mundo pelo dilúvio (Gn 6.5), juízo sôbre Sodoma e Gomorra (Gn 18.20), sôbre o Egito (Ex. 7.4). Notemos que julgar significa, aqui, castigar: Egito não é Israel. Mas tratando-se de Israel, os divinos juízos concebem-se, invariàvelmente, como pagamentos de uma obrigação de justiça; o julgamento de Deus se expressará, pois, em têrmos de libertação e de vitória (Dt 32.36; Is 30.18; Jr 30.11; Sl 135.4) e, corolàriamente, de castigo para os não-aliados (Sl 7.7; 9.4; 110.6).

Nos Salmos são freqüentes as alusões ao Deus-Juíz e aos seus julgamentos. Iavé é celebrado como o juiz de tôda a terra: julga as extremidades da terra, quer dizer, os seus confins; julga com justiça (1Sm 2.10; Sl 9.9; 96.13; 82.8; Gn 18.25). Explica-se assim o lugar preponderante dado no culto à glorificação da justiça e dos juízos de Deus, bem como a esperança posta nos julgamentos de Deus. Sabemos, certamente, que Iavé era celebrado como juiz por excelência nas festividades do Templo de Jerusalém. Nestas ocasiões solenes, chamados de "os dias de Iavé"; o rei, representante oficial de Deus no culto, fazia as vêzes de Deus, e exercia a função vicária de juiz. Nos primeiros dias de cada ano, dedicavam-se festas religiosas à celebração da divina justiça, com a evidente finalidade de rememorar, renovar e fortalecer a aliança divina, condição da justiça e, portanto, da felicidade. Tais cerimônias vinham, necessàriamente, plenas das promessas mais ricas de vitória, de felicidade, e mesmo de fertilidade, já que também a fertilidade era dívida no ativo de Iavé (Sl 72.3; Is 45.8; Jl 2.23), certeza que o povo não deixava de proclamar em pleno culto. Não surpreende, pois, que dessas esperanças conservadas e alimentadas por meio do culto, nasça progressivamente a idéia de uma vitória final, ou seja, de um juizo final, concepção favorecida pela idéia que os israelitas faziam do tempo: consideravam o —>*tempo* como uma linha, com seu comêço e seu ponto final.

2. A esperança de um julgamento final existia em Israel já antes do século VIII. Profetas, como Amós, Oséias e Isaías, já tinham esta esperança popular do "dia de Iavé", do seu julgamento futuro e definitivo, estático e último. Israel contava firmemente com o dia do Senhor, que seria, de uma vez por tôdas, salvação e glória para o povo santo, derrota e extermínio para seus inimigos, para o não-Israel.

"Para quê desejais vós o dia de Iavé? — proclama Amós — É dia de trevas e não de luz (como pensais vós outros)" (Am 5.18). "Buscai o bem e não o mal, para que vivais e para que fique convosco Iavé dos exércitos, *como dizeis*" (Am 5.14). Neste, como em outros textos *viver* significa ver-se poupado no dia do juízo. Aquela época estava convencida da iminência do "dia de Iavé": acreditava-se evidentemente que, de um momento para outro, Deus interviria na História. Os profetas procuravam endireitar a esperança popular e animá-la com altos ideais morais. Anunciavam que o "dia de Iavé" seria um dia de castigo, inclusive para aquêles que se jactavam de pertencer ao povo da aliança (Am 5.18; Os 5.8; Is 2.12). Acaso é unilateral esta aliança? porventura não exige de ambos os parceiros fidelidade igual? Ora, a longa História de Israel através dos séculos passados, o quê foi senão uma interminável seqüela de traições e de apostasias? O juízo de Iavé será exercido, quer pela intervenção direta de Deus, tomando em suas mãos as rédeas da História (perspectiva das teofanias, ou manifestações pessoais de Deus, descritas por Mq 1.2), quer por sua intervenção indireta, mediante fenômenos cósmicos ou catástrofes militares (perspectiva de Am 9; Os 5 e 10: o inimigo penetrando profundamente na terra nacional, aniquilando cidades e exterminando vidas). O juízo não significa, contudo, a total destruição, mas a purificação do povo. Subsistirá um —> *remanescente*, um resto —> *vivirá*. Dêste remanescente se formará o núcleo do nôvo —> *Israel* (Am 5.15; Is 6.13; 10.23). O nôvo reino de Deus e seu rei são descritos por meio de traços tomados da idade áurea de Israel, do reinado de Davi (Am 9.11). É difícil reconstituir a imagem do juízo que os autôres bíblicos faziam, porque êles gostam de usar símbolos e figuras ("Eu serei como um leão para Efraim", Os 5.14), cuja realidade não é bem clara para nós. Há mais outro fato muito importante que cumpre ressaltar: antes do exílio (587 aC), o juízo se exerce no campo da História, bem como a restauração anunciada.

3. Com os profetas do oitavo século, o divino juízo limitava-se a Israel e aos povos vizinhos, abarcando apenas o horizonte político da época. Êste horizonte não deixará de crescer cada dia, como não deixará de crescer e de se aprofundar também a noção de Deus, dominador de todos os horizontes. Uma vez reconhecido o divino poder como extensivo ao mundo inteiro, o juízo de Deus tomará amplitudes cósmicas, e Sofonias poderá dizer: "Consumirei tôdas as coisas sôbre a face da terra". (Sf 1.2ss; ver Sf 2.4). Assim, aparecerão com novas características os motivos da intervenção de Deus: Iavé julga o mundo, já não para reivindicar os bem escassos merecimentos de Israel, mas para reivindicar o nome e a honra de Deus (Ob 15); constatação particularmente evidente na profecia de Ezequiel: "sabereis que eu sou Iavé", frase que ressoa como um estribilho justificativo do juízo através dos capítulos do profeta, que descreve, sucessivamente, como Iavé julgará os povos vizinhos (cap. 25), como o reino dos mortos receberá a todos os sentenciados por Iavé (cap. 32.18), como o mundo pagão (Gogue e Magogue, cap. 38-39) intentará um supremo assalto, prelúdio do seu extermínio final. Por sua vez, Joel, num quadro de toques apocalípticos, descreve o Dia de Iavé, ou o julgamento no vale de Josafate (nome que significa *Deus julga* — Jl 3). Zacarias descreve o combate final de Iavé contra os povos e o surgimento de nova Jerusalém dominadora dos povos vencidos (Zc 14). Daniel, o livro mais nôvo do VT, nos transporta ao céu: Deus, na pessoa de um Ancião rodeado de juízes, abre os livros e dá início ao Juízo; no momento de concluir-se êste, aparece o Filho do Homem (o Messias) para instaurar seu reino com todos quantos têm sido inscritos no livro da vida, inclusive os ressuscitados dentre os mortos; os não inscritos no livro da vida, no entanto, herdam a condenação eterna (Dn 7 e 12).

Assim, o juízo que, antes do exílio, fazia-se no campo da História, doravante, na perspectiva dos últimos textos bíblicos, instaura uma nova idade do mundo com a criação de novos céus e de nova terra. Tal perspectiva leva, inerente, um aspecto antagônico, dualístico.

4. Sabemos que a época entre o Velho e o Nôvo Testamente foi, literàriamente, muito fecunda: abundaram os apócrifos, ao lado de uma densa literatura rabínica. Todos os documentos da época coincidem em profetizar que os tempos messiânicos (= vinda do Messias, rei dos últimos tempos) seriam introduzidos e precedidos por um juízo exclusivo da nação judia, e logo a seguir, por um juízo universal, destinado a separar tôdas as almas, quer para o Paraíso, quer para o Inferno. Os pagãos seriam lançados ao fogo eterno, e Israel seria salvo em virtude de seus merecimentos (Enoc 10). O judaísmo mais nôvo conhece ainda, fora dêste juízo universal e final (esperado para o fim dos tempos), outro juízo, anual, que se realiza repetidamente por ocasião das festividades maiores, tais como Páscoa e Ano-Nôvo, chamadas, por esta causa, "dias do Juízo"

A despeito da riqueza, freqüentemente contraditória e extravagante, de tais representações, o litor não pode desconhecer esta idéia básica do VT, que o Juízo de Deus é uma realidade viva. Nesta fé desenrola-se tôda a vida de

Israel, dela recebe seu verdadeiro sentido. Nenhuma outra convicção salienta melhor a absoluta dependência da criatura em face de Deus, seu Criador e seu Juiz.

G. PIDOUX

NT

Se o verbo *julgar* designa, às vêzes, a atividade judiciária humana (Jo 18.31; At 23.3) ou a opinião particular de um homem acêrca de outro (Mt 7.1-2; At 16.15; Rm 2.1-3), comumente tem por sujeito ou Deus ou Cristo, indicando um dos aspectos do Reino de Deus.

1. *O NT não especifica, em parte nenhuma, por que devemos contar com o Juízo de Deus, mas limita-se a anunciá-lo,* dando êste anúncio como uma palavra de Deus (Lc 3.2,7; At 17.30-31). A espera do Juízo emana de duas fontes: da fé na santidade de Deus, Senhor do céu e da terra, e do conhecimento do pecado do mundo. Não seria impossível imaginar que Deus houvesse renunciado a qualquer intervenção e abandonado o mundo cada vez mais à sua inerente corrupção, até que êste se destruisse por si mesmo. Mas o NT anuncia que virá um juízo, isso é, u'a misericórdia de Deus a favor dos homens: Deus, comparecido, toma a iniciativa de lhes oferecer, além do perdão, a possibilidade de serem salvos. Ora, a salvação dos crentes implica na eliminação dos que recusam reconciliar-se com Deus (Mt 13.24-30 e 36-43). O juízo de Deus, tanto para o Nôvo como para o Velho Testamento, faz parte do plano redentor de resgatar os crentes (Lc 18.1-8; Rm 12.19; 2Ts 1.5-10; Ap 6.10), pois procede, em última análise, da misericórdia de Deus. Eis porque o julgamento que, para as almas atentas às realidades vindouras, parece iminente (João Batista, Mt 4. 10-12; o próprio Jesus, Mt 24.34ss), é retardado pela divina longanimidade, a fim de permitir o arrependimento a todos os homens (Lc 13.6-9; Rm 2.4; 2Pe 2.9). Ademais, Deus não quer executar o seu Juízo sem antes anunciá-lo por todo o mundo (Mt 24.14).

2. Assim, a idéia do juízo, comum em tôda a Bíblia, culmina finalmente nas páginas do NT, *no conceito do Juízo Final.* Não se corta a linha das concepções religiosas judaicas: mesmo quando os primeiros cristãos possuam mais uma razão para acreditar que êles vivem nos últimos tempos do mundo, pois sabem que o Messias Cristo já veio, inaugurando o —> *tempo* da realização da Promessa (—> *cumprir*) e iniciando a sua nova criação. Contudo, a noção do julgamento histórico, atual, não se perde; pelo contrário, manifesta-se bem viva (Lc 13.1-5; At 5.1-10; 12.23; 13.11; Rm 1.18-32; 1Co 11.27-32; Ap 2.5, etc.). A atenção dos primeiros cristãos irá, porém, principalmente ao Juízo Final, que assegurará, definitivamente, o triunfo da verdade divina quebrando tôda a resistência, seja das autoridades espirituais que dominam o mundo (1Co 6.2-3; 15.26; Jo 16.11; Lc 10.18; Rm 16.20; 2Ts 2.3-10; Ap 12.7-9, etc.), seja dos homens (Mt 25.31-46; Rm 2, etc.). O Juízo final atingirá todos os homens, porque todos são responsáveis perante Deus, na medida da graça que lhes tem sido outorgada (Mt 11.20-24; Lc 12.17ss; Rm 2.12.16). Nem sequer os cristãos escaparão a êste julgamento. Até o próprio mundo será transtornado (Mt 24.29); mais ainda, êle será destruído (Mt 24.35; 2Pe 37.12): será "o fim do mundo" Mt 79.39; 24.3). Porém, o mundo nôvo iniciar-se-á (2Pe 3.13; Ap 21.1). O caráter cósmico do Juízo Final se radica no fato de que a Bíblia nunca dissocia, como faz o pensamento moderno, o plano moral do plano físico-natural. A condenação do homem por Deus repercute além da consciência humana, na existência de todo o ser humano: no pensamento humano, que se obnubila (Rm 1.21-22), no corpo humano, vítima da dor e da morte (1Co 11.30; Rm 6.23), e mesmo no mundo humano (na natureza, no universo: Rm 8.19-23). Entretanto, tal caráter cósmico do último dia não passa de secundário, ou de mera extensão do juízo da humanidade: é sempre o homem quem ocupa o primeiro plano da perspectiva.

3. *O Juízo Final pertence a Deus* (Mt 18.35; Rm 14.10; 1Pe 1.17; etc.). Todavia, Deus confia o exercício do juízo a Cristo, logo que êle retornar em sua glória (Mt 3.11-13; 7.22-23; 13.41-43; 16.27; 25.31-46; Jo 5.22; Rm 2.16, etc.). O "dia do juízo" (Mt 10.15; 12.36; 2Pe 2.9; 1Jo 4.17, etc.) é o "dia do Senhor" (1Co 1.8; 1Ts 5.2; Hb 10.25, etc.). Os anjos (Mc 8.38; 2Ts 1.7), os discípulos (Lc 22.30) e a Igreja tôda (1Co 6.2-3) colaborarão com Cristo-Juiz (Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23). Estas concepções, à primeira vista surpreendentes, são justificadas pela unidade perfeita do Pai e do Filho e pela comunhão dos crentes com seu Senhor.

4. Entre todos os homens de seu tempo, Jesus é, de fato, o juiz esperado, o juiz divino do último dia. Portanto, a atitude assumida pelos homens com respeito a Jesus repercutirá, necessàriamente, sôbre todo o mundo humano: ela decidirá, e de fato já decide, a sentença que haverá de ser pronunciada sôbre os homens no dia da eternidade (Mt 7.24-27; Lc 9.26; Jo 12.48). Não se maravilhe, pois, o cristão quando ler no quarto Evangelho que Cristo exerceu, já na sua curta vida histórica, um julgamento sôbre todos quantos dêle se

aproximaram, embora não tivesse vindo para julgar mas para salvar o mundo. *Cristo foi colocado perante todos os homens, êle conhece a todos e fixa para cada um o eterno destino*: uns escutam sua palavra e recebem a vida eterna; outros rejeitam a fé e são entregues ao juízo desde agora, porquanto sua incredulidade é a marca e o sinal das disposições que provocarão, em breve, sua total e irremediável rejeição (Jo 3.17-21; 5.22-27; 8.15; 9.39). Assim é que devemos interpretar a voz do Pai declarando, pouco antes da morte de Jesus: "Eu já glorifiquei ao meu Filho, e ainda o glorificarei". De fato, João, em prosseguimento, escreve: "Então Jesus explicou: Não foi por mim esta voz, e sim, por vossa causa. Agora tem lugar o julgamento dêste mundo, e agora o seu príncipe será expulso" (Jo 12.31). Deus, com efeito, já pronunciou a sentença sôbre as partes em litígio: de um lado, Jesus; de outro, o príncipe dêste mundo. Jesus, que está para morrer vítima do ódio do mundo, recebe a promessa da glória. Mas também, no quarto Evangelho, o interêsse pela atualidade do juízo não exclui, de modo nenhum, a espera do Juízo Final: o Juizo Final desenvolvera plenamente o que por enquanto está apenas esboçado. (Jo 5.28-29, etc.).

5. Excetuados poucos textos joaninos, onde "julgar" significa "condenar", *o julgamento tem uma dupla alternativa*, sentenciando quer para a eterna felicidade, quer para a condenação eterna. A felicidade se exprime por têrmos tais como —>*alegria* no gôzo do Senhor, —>*bênção* do Pai, — *glória*, honra, imortalidade, —> *paz*, —>*descanso*, etc. A condenação é designada por fórmulas como; as trevas exteriores onde haverá chôro e ranger de dentes, o fogo eterno, o afastamento de Deus, a cólera e indignação, o infortúnio e aflição, a perdição eterna, a angústia, etc. Mt 25; Rm 2; 2Ts). O adjetivo "eterno" que acompanha vários dêstes têrmos não significa, como nas línguas modernas, uma duração infinita, mas indica um estado ou condição, criada por esta última e decisiva intervenção de Deus instaurando um mundo nôvo. Se a vida no reino não tem fim e participa da perenidade de Deus, isso não acarreta que também as penas dos réprobos devam persistir durante tempos ilimitados. Qualquer esfôrço para determinar exatamente o que nos espera mais além do Juízo esbarra contra a imprecisão de um pensamento que não se manifestou para satisfazer nossa curiosidade, mas apenas para infundir-nos o saudável temor a Deus, e, precisamente, a um Deus que nos oferece o perdão e a vida eterna na comunhão de seu Filho. O uso que o NT faz da idéia do Juízo não nos autoriza a qualquer especulação ou fantasia acêrca do céu e do inferno, mas incita-nos a viver a hora presente na fé e na obediência ao Deus de Jesus Cristo.

6. *Com que critério nos julgará?* O critério da —>*Lei:* Jesus não ab-rogou a Lei (Mt 5.17-20; Mc 10.19); apenas aprofundou sua compreensão (Mt 5), declarando que sua essência é: amar a Deus e ao próximo (Mt 22.37-40); Rm 13.8-10). Para quem tiver ouvido a palavra de Cristo, o critério decisivo que o julgará será a adesão à pessoa de Jesus (Mt 10.32-33). Evidentemente, tal adesão só será aceita se fôr autêntica, quer dizer, traduzida em serviço zeloso, inteligente e fiel (Mt 24.45-51; 25.14-46). para nada servem os meros palavrórios (Mt 7.21-23). É esta exigência de autenticidade na fé, de lógica no serviço, que permite a Paulo substituir a norma da Lei pela norma do Espírito de Cristo (Rm 8.1-17; Gl 5.13-25; 6.7-9), sem contradizer a Cristo. Acaso Paulo deixa de proclamar que cada um será julgado conforme suas obras? Rm 2.6 —>*Obras*). Entenda-se: cada um receberá, não tanto conforme suas obras em si, mas conforme o testemunho que estas dêm das intenções íntimas do coração (Mt 12.33-37; Rm 13. 8-10).

Portanto, o maior problema com que cada um de nós se defronta, é o de nossa —>*justificação* perante o tribunal de Deus. Os fariseus tinham, dêste problema, uma consciência tão aguda que dêle fizeram o eixo de sua piedade. São Paulo demonstrou até que extremos de angústias e desespêro chega o homem que não pode contar, para resolver o problema, senão com as próprias fôrças! (Rm 7. Para o homem, radicalmente pecador, não há outra esperança senão que Deus use de misericórdia com êle.

Mas eis que Jesus proclama: Deus perdoa as nossas dívidas, por maiores que sejam (Mt 18.21-35; Mc 2.1-12; Lc 7.35-50). "O Filho do Homem tem sôbre a terra autoridade para perdoar pecados" (Mc 2.10). Notemos, mais uma vez, que êste perdão se recebe, exclusivamente, através da fé na messianidade de Jesus, fé autêntica, isto é, que ocasiona, impreterivelmente a renovação da vida. Sem esta renovação, a fé não passaria de uma ilusão, como também ilusório seria o perdão, conforme revelará o dia do Juízo (Mt 6.14-15; 18.23ss). Portanto, quem não se arrepender e se converter, não terá perdão (Mt 3.2,8; 4.17; 11.20-24; Lc 13.1-9; At 2.38; 3.19). Ademais, êste perdão recebido, sòmente durará, se o crente perseverar até o fim na fé e na obediência a Cristo. Daí a necessidade de vigiar e de orar para que o dia do Senhor não nos surpreenda no mal. Vigiemos noite e dia, pois não sabe-

mos o dia nem a hora (Mt 24.43-25.13; Rm 13.11-14; 1Ts 5.1-11; Ap 3.3).

Paulo, se bem que usando outra linguagem, apresenta exatamente a mesma solução ao problema da justificação: os pecadores são "justificados gratuitamente, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, que Deus estabeleceu como vítima propiciatória, pela fé no seu sangue" (Rm 3.24-25). O apóstolo estabelece o contraste entre a justificação pela fé, única válida, e a justificação pelas obras da Lei, procurada pelos judeus, inùtilmente. Conclui fundamentando sua segurança em face do Juízo vindouro, exclusivamente sôbre a obra reconciliadora feita por Deus mediante Jesus Cristo (Rm 5.9-10; 8.31-39). Esta atitude é a atitude própria do cristão: seja qual fôr seu pecado (1Co 3.15), ou sua deficiência (1Co 5.5), êle tem a salvação segura, na opinião de Paulo, na medida que persevera na fé. Mas não obstante, Paulo fala da ameaça que, para todo crente, acarreta o julgamento das obras, já que nossas obras serão julgadas por Deus (2Co 5.10; Cl 3.25; 1Ts 4.6; 1Co 9.27). Por que subsiste ainda tal ameaça? Ou será que a fé em Jesus Cristo não justifica? Sim, sòmente há justificação pela fé em Cristo, mas (atentem bem os cristãos!) tal fé comporta normalmente uma renovação de vida na comunhão com o Cristo ressuscitado (Rm 6). Portanto, se nós não vivemos segundo o Espírito, é sinal manifesto de que não estamos em Cristo; enganamo-nos grosseiramente proclamando-nos beneficiários da morte de Cristo. Portanto, uma vida inspirada pelo amor manifestará a realidade de nossa fé e, conseqüentemente, de nossa justificação por Jesus Cristo. A idéia de um juízo pelas obras não contradiz, de modo nenhum, a doutrina da justificação pela fé; antes, está implicada nela. São Tiago afirmará esta doutrina à sua maneira, a qual, apenas na aparência, entra em oposição com as grandes afirmações paulinas: "O homem é justificado pelas obras e não pela fé sòmente" (Tg 2.14-26).

7. Uma palavra final acêrca da esperança do Último Juízo. Que será do homem que morre antes do Juízo Final? Os judeus, preocupados com esta pergunta, buscaram a solução na fé, aceitando a ressurreição dos mortos para o julgamento (Dn 12.2). A Igreja primitiva conservou esta solução (Jo 5.27-29; 1Ts 4.13-18; Ap 20.11-15); contudo, Paulo fala apenas da ressurreição dos crentes, como se a morte, salário do pecado, tivesse um caráter definitivo para todos quantos morrem fora de Cristo. Outra pergunta: que será dos mortos durante o lapso entre sua defunção e a volta de Cristo, Juiz e Salvador? Afirma-se, freqüentemente, que êles dormem (Mt 9.24; Jo 11.11; 1Co 11.30; 1Ts 4.13; 5.10), expressão que não autoriza qualquer inferência positiva, sendo simplesmente um eufemismo para falar da morte. No entanto, a paróbola do Rico e de Lázaro (Lc 16.19-31) e a promessa de Jesus ao Bom Ladrão (Lc 23-43) supõem a idéia de que o Rico está, desde já, num lugar de tormentos, e o ladrão arrependido num lugar de paz (ver também Lc 16.9; Ap 6.9; 7.9-17; 14.3). Realmente, um *juízo provisório* decide o destino do homem na hora da morte. O apóstolo São Paulo afirma que, para êle, "morrer é lucro" (Fp 1.21), porquanto lhe permitirá "estar com Cristo" (Fp 1.23), "morar com Cristo" (2Co 5.8), não mais em uma relação precária como agora, mas a visão tomará o lugar da fé (2Co 5.7). A esperança dêste juízo provisório, imediatamente depois da morte, não elimina nem debilita a esperança do Juízo Final quando Cristo vier.

À maneira de conclusão, salientaremos que a noção do juízo, de importância capital para o VT, revela-nos, não tanto uma série de conhecimentos definidos e lògicamente articulados, mas principalmente a presença no mundo do Deus santo e misericordioso, que se manifestou em Jesus Cristo. Eis porque é o fato do Juízo divino ser afirmado tão categòricamente e, no entanto, nada certo sabemos acêrca das modalidades que o acompanharão (tempo, lugar, modo).

J. BURNIER

JURAMENTO

1. Juramentos e votos salientam a seriedade, o poder e a eficácia que a palavra humana recebe de Deus. Uma vez proferidos, são irrevogáveis e comprometem a pessoa, determinando o seu porvir bem como o porvir de outrem. Perjurar, além de infidelidade, é um ato insensato em contradição com o porvir criado pela palavra do homem; é um pecado contra-a-natureza dêste porvir, pois origina uma situação inviável, sem outra saída a não ser a morte.

2. *Juramento.* a) *VT.* O juramento não visa revestir uma declaração de maior solenidade mediante a interposição do nome de Deus. O juramento provoca a ação de Deus. Invocar o divino —>*nome* em qualquer uma das fórmulas usuais (1Sm 14.39,44; 20.23) equivalia, segundo a etimologia provável de um dos dois têrmos usados, a colocar sua promessa ou seus atos sob a ação do algarismo divino "7". Em virtude do juramento confiava-se a Deus a tarefa de castigar o homem perjuro ou mentiroso. (Zc 5.3ss e Nm 5.21ss nos mostram Deus tornando eficazes as imprecações do perjuro.) Era costume jurar nos casos graves ou duvidosos, ou quando um inquérito não era

possível (Ex 22.7ss; Nm 5.11ss; Mt 26.63), bem como quando, por causa de sua fraqueza, o homem corre o risco de perjurar (juramentos de aliança: Js 2.17,20; Gn 21.23; juramentos de submissão: Ez 17.13ss). O perjúrio castigava-se com a pena capital (Ez 17.15-16), ainda quando o juramento tivesse sido prestado na ignorância (Js 9; 2Sm 21.1ss).

A alegria que acompanhava um juramento de fidelidade a Deus (2Cr 15.13ss) atesta bem quanto tal juramento garantia o socorro divino para o seu cumprimento ("de todo o coração êles juraram,... buscaram o Senhor, e por êles foi achado" v. 15). Merece menção a consolação psicológica da pessoa a cujo favor era feito o juramento (1Sm 20.42): Deus, em cujo nome se fazia o juramento, não deixaria de agir. O *juramento de Deus*, amiúde, acompanha as promessas que êle faz (Gn 22.16-18), tornando-as invioláveis e inalteráveis, com a garantia de que nem Deus nem poder algum jamais revogaria o porvir prometido, mesmo em presença do pecado (Hb 6.13ss; Sl 110.4; Nm 23.19; Rm 11.29; Lc 1.73).

Jesus Cristo é o "sim" das promessas de Deus, o seu final e a base do juramento divino: Jesus é a Palavra dada de Deus (2Co 1.19-20, Ver Rm 15.8).

b) *NT*. Longe de negar a eficácia do juramento, Jesus a confirma, relevando o valor infinito e o poder das palavras humanas (Mt 12.36-37; ver Tg 3.1ss). Aceita o juramento imprecatório exigido pelo Sumo Sacerdote (Mt 26.63-64); êste juramento solene causar-lhe-á a morte redentora, quando Pedro perjurar mortalmente (Cf 1Tm 1.10). A oposição de Jesus aos juramentos (Mt 5.33ss; ver Tg 5.12) visa a casuística de certos judeus empenhados em estabelecer uma hierarquia no valor dos juramentos.

Paulo, por sua vez, não hesitará em jurar quando estão em jôgo a honra ou a verdade de seu ministério e de sua mensagem (2Co 1.23; 11.11,31; Fp 1.8; Gl 1.20).

3. *VOTOS*. Os votos, aparentemente, foram uma oração apoiada pela promessa de uma dádiva destinada a inclinar a divindade favoràvelmente. Os votos têm sido muito criticados por se assemelharem a um regateio. Mas convém notar que êles testemunham de um desinterêsse muito superior à mera petição "dá! dá!"; aliás, vemos votos feitos, por vêzes, depois do favorável acolhimento (Sl 76.12; Jn 1.15-16). O voto não é regateio, mas ato de devoção muito pedagógico: o devoto, na lógica do dom recebido, pede para poder dar; manifesta alegremente, através do cumprimento do voto prometido, que sabe guardar memória dos benefícios recebidos.

Não surprendeu, pois, que os Salmos inúmeras vêzes mencionem os sacrifícios votivos celebrados pùblicamente no Templo de Jerusalém (Sl 22.26; 50.14; 56.13; 116.14; Dt 12.11 e Sl 61.6ss; 65.2; etc.).

Nada constrange o fiel: livremente êle faz a decisão de devotar tal coisa ou tal pessoa (Gn 28.20ss; 1Sm 1.11; Nm 21.2) ulteriormente resgatável (Lv 27), ou tal sacrifício (Jz 11 e muitos Salmos). Mas desde que foi pronunciado em voz alta, não mais pode o homem revogar o voto (Jz 11.35), ou trapacear (Ml 1.14). Portanto, não se pronuncie voto levianamente (Dt 23.21-23; Ec 5.3-6; Pv 20.25).

O NT menciona (At 4.34-5.11) os votos da Igreja primitiva; seus transgressores morrem; o banquete sacrificial de comunhão aparece substituído pela comunidade de bens.

4. *Nazireado*. Certos pais devotam a Deus um filho por tôda a vida (Sansão, Jz 13.7; Samuel, 1Sm 1); certos adultos consagravam-se por um determinado tempo. A consagração do nazireu expressava-se por sua cabeleira, sede da fôrça e da vida, recebidas no momento de sua segregação (Jz 16.15ss). Não devia profanar esta vida cortando os cabelos, nem aproximando-se dum cadáver (Nm 6.6-7). A abstenção de tôda e qualquer comunhão com os Cananeus traduzia-se pela abstinência de todo produto vinícola (Nm 6.3-4) (Ver Recabitas, Jr 35).

Destarte, o nazireu expressava que o crente é estrangeiro e peregrino neste mundo, lembrando o período que Israel passou no deserto, guiado exclusivamente por Deus e atento ao reino futuro. O nazireado, como atitude de fé, faz com que o crente viva, desde já, as realidades que espera: portanto, guarda o seu lugar na Igreja de Cristo; assim veremos Paulo "tomar o voto" por duas vêzes (At 18.18; 21.23), bem como Tiago, o Justo (Hist. Ecl. Eusébio, 2.23.3).

A. LELIÈVRE

JUSTO

1. O adjetivo *justo*, de uso corrente no mundo greco-romano do primeiro século cristão, tinha três acepções principais. Era justo o indivíduo que nós qualificaríamos hoje de correto no comportamento com seus semelhantes; justo também era o cidadão respeitoso das leis pátrias (lealdade cívica ou política); sobretudo, justo era o homem virtuoso no sentido popular estoico. O conceito que os estoicos tinham das virtudes se caracterizava por

um otimismo básico: é em si mesmo e na própria natureza que o homem encontra o princípio e a possibilidade da justiça, ou seja, do equilíbrio moral, pois a justiça é resultado pessoal, perfeitamente possível para quem aceite o necessário esfôrço, embora raras vêzes realizado. O substantivo *justiça* corresponde a esta orientação geral. A justiça considerava-se, especificamente, como um estado ou qualidade, nunca como uma marcha dinâmica, motivo pelo qual quase não se concebe o verbo *justificar*. Na mística grega, influenciada pelas religiões do Oriente, justificar significava: tornar justo, impecável e perfeito no sentido de uma qualidade religiosa adquirida estàvelmente. Citemos um texto do *Corpus Herméticum* (XIII, 9, Paris, 1945, p. 204) que se opõe à idéia judaico da justiça-justificação no Juízo Final: "O nôvo grau que te apresento, meu filho, é a sêde de justiça: considera como, *sem contenda*, ela expulsa a injustiça. Nós temos nos *tornado justos*, filho, agora que não mais existe a injustiça".

2. No VT a idéia de justiça tem uma orientação bem diferente. Em sua base achamos a convicção de que Iavé é o único juiz do que é "justo"; o verbo justificar é quase exclusivamente passivo: o homem não é justo em si mesmo, mas justificado, isto é, *declarado justo* por Deus; o homem anseia por receber a aprovação divina: "No Senhor será justificada tôda a descendência de Israel e nêle se glorificará" (Is 45.25). Mesmo nas relações humanas, a noção de justiça conserva êste acento jurídico e forense (=declaratório): "Ai dos que por um presente justificam o réu e negam a justiça ao justo" (Is 5.23). Deus aparece, nesta perspectiva, como juiz, não porém como um juiz moderno, que simplesmente aplica, com a máxima equidade, as disposições de um código, mas como um rei antigo exercendo severamente seu direito de vida e de morte sôbre seus súditos (Sl 7.12; Jr 12.1; Jz 5.4; Sl 5.9-11; 18.26ss; Is 42.21). Ùnicamente do ponto de vista veterotestamentário de Rei-Juiz, entenderemos a noção bíblica, e particularmente paulina, de justo, justiça e justificar. O justo bíblico não é o homem virtuoso, menos ainda o homem interiormente transformado ou divinizado pela iniciação mística; o justo da Bíblia é, essencialmente, o homem *aprovado pelo príncipe*. Tal aprovação pode ter dois matizes: pode ser a explícita aprovação da vida do sujeito; ou, mais ainda, a aprovação libertadora, em cuja virtude êste se verá livre da opressão dos inimigos e da tirania dos próprios pecados. O VT reflete tôda classe de variantes nesta *situação jurídica* do homem perante seu rei. A mais trágica é, sem dúvida, a situação daquele que nem sequer ousa apresentar-se diante do Juiz-Rei: "Dá ouvidos à minha súplica. Respondeme segundo a tua justiça. Não entres em juízo com o teu servo, porque à tua vista não há nenhum justo vivente" (Sl 143.1-2). É interessante observar que, neste Salmo 143, o homem teme e busca, simultâneamente, o veredito judiciário de seu Deus: êle sabe, na intimidade de seu coração, que esta justiça é essencialmente uma justiça de misericórdia e de bondade: "Por amor da tua justiça, tira da tributação a minha alma e, por tua misericórdia, dá cabo dos meus inimigos" (Sl 143.11-12). Além de libertadora, esta justiça é muito ativa, agindo sempre; depois de prostrar o homem debaixo do poder real, novamente o levanta e socorre para uma vida melhor: "Mostra-me o caminho por onde eu devo andar, ensina-me a fazer a tua vontade, guia-me o teu bom Espírito, pois tu és o meu Deus" (Sl 143.8-10). Quem não lembrará o texto de Mq 7.9? "Sofrerei a ira do Senhor, porque pequei contra êle, até que julgue a minha causa e execute o meu direito. Então êle me devolverá para a sua luz e eu verei a sua justiça". Êste texto palpita do mesmo tremor e da mesma confiança do homem colocado perante seu soberano-juiz (—>*Juízo* VT).

3. O NT é dominado pelas mesmas concepções, embora matizando-as visìvelmente. Achamos, sem dúvida, textos onde *justo* tem o sentido de recomendável, virtuoso, honesto, como no helenismo ambiente (Mt 27.19,24; Fp 1.7; 4.8; Lc 12.57; 2Pe 1.13); contudo, mesmo nestes textos, tal "honorabilidade" se estabelece "diante de Deus"; (At 4.19; 2Tm 1.6; Ef 6.1, à luz do contexto imediato).

Deus é justo, exatamente como no VT, exercendo règiamente o direito de vida e de morte, de aprovação e de desaprovação, sôbre todos os homens, pois todos (quer reconhecendo-o, quer negando-o) são seus súditos (Ap 16.7; 19.2; 1Pe 2.23; Jo 17.25; Rm 7.12). Há, porém, um traço nôvo e bem categórico: o NT não mais considera a justiça divina em si mesma, mas através do veredito pronunciado por Deus històricamente em Jesus Cristo morto e ressuscitado (Rm 3.26; 1Jo 1.9; Rm 1.17; 2.2). Deus é visto como um rei que acaba de pronunciar uma sentença destinada a mudar totalmente a condição do homem (e mesmo do universo inteiro).

Antes de passar a analisar esta nova condição (ou seja, o conteúdo do veredito divino em Jesus Cristo), observemos que o NT conhece uma justiça de sentido mais amplo, não emanada diretamente da obra redentora, à jus-

tiça daqueles cuja conduta Deus aprova: Abel (Mt 23.35; Hb 11.4), Ló (2Pe 2.7; ver Mt 13.17; 23.29; Lc 1.6; 2.25). Falando a seus contemporâneos, Jesus parece tomar a sério a distinção, então corrente, entre os justos cumpridores fiéis da Lei e das obras consideradas religiosas, como esmolas, orações e jejuns) e os pecadores (os injustos=a massa dos indiferentes, dos desapegados da vida religiosa e das práticas legais: Mc 2.17; Mt 5.45; 23.28; Lc 5.32; 15.7; 14.14; 20.20; Rm 5.7). Usava-se, então, a palavra *justiça* para significar o conjunto das tradições concretas e práticas religiosas do povo judeu (Mt 3.15). "Os que têm fome e sêde de justiça" suspiram por uma vida finalmente aprovada por Deus e, pelo divino favor, livre de qualquer opressão (Mt 5.6; 6,33; 5.10,20). Esta não é a justiça interior ou espiritual, mas u'a mera justiça concreta, humana, histórica (Mt 6.1; Lc 1.75; 2Pe 2.7; 1Pe 2.24; 1Jo 2.29; Tg 3.18).

A terminologia de Paulo está, evidentemente, dominada pela ideologia do VT, com esta ressalva, já anotada, de que o divino veredito, libertador e salvador (ver Sl 143), já não mais é conhecido ou esperado neste ou naquele acontecimento particular, mas definitivamente revelado no fato único e decisivo da *morte e da ressurreição de Cristo*. Perante o veredito divino em Cristo morto e ressuscitado, Paulo fica como ficaria um homem que, após ouvir o veredito do tribunal, examinasse a sentença cuidando de decifrar bem e de medir claramente as consequências imprevistas.

a) O veredito de Deus em —> *Jesus Cristo* não foi apenas pronunciado de uma vez por tôdas, mas êle é pregado, doravante, a todo homem através da mensagem evangélica (Rm 1.17). Paulo não considera suficiente que uma obra de salvação fôsse realizada no passado; julga necessário que todo homem tome consciência, e viva dela. A justiça de Deus *executada e cumprida* na cruz, deve ser, *revelada* por obra da pregação evangélica, e será *manifestada* posteriormente no —> *Juízo* Final. Paulo insistirá, alternadamente ora sôbre o fato que acaba de realizar-se na cruz, ora sôbre a decorrente possibilidade de vivermos, desde já, como justificados pela cruz, ora sôbre a consumação definitiva desta justificação que já é nossa pela fé.

b) Não é o anseio de imortalidade ou de perfeição, que caracteriza a condição do homem, mas a divina maldição caída sôbre êle (Rm 5.18; Gl 3.13). Deus, precisamente porque ama o homem e pretende restaurá-lo na dignidade de filho livremente amoroso, amaldiçoa-o e imputa-lhe o pecado (Gn 15.6; Rm 4; 5.13; 2Co 5.19). Esta maldição ao serviço do amor encontrará o seu cumprimento pleno na —> *cruz* de Cristo. A justiça de Deus é uma justiça libertadora; precisa atingir, uma vez por tôdas, o pecado (1Co 15.3; Rm 14. 15; 1Co 8.11; Gl 2.20; Rm 4.25; 8.32-34, etc.). Ora, na cruz foi alcançada uma vitória definitiva sôbre tôdas as "potestades", tiranas do homem e do universo (Lei, pecado, anjos de Satanás, etc.).

c) Assim, a cruz é o nôvo gesto de libertação, essencialmente a nova decisão do eterno amor. Desde a criação do mundo, Deus tinha em vista a nova criação em Jesus Cristo; fêz convergir tôda a História da humanidade a essa cruz (Rm 5.12ss; 1Co 15.20ss). A cruz não é um intento humano desesperado para aplacar a ira de Deus, mas é a obra divina, a "cerimônia" decisiva da reconciliação, preparada de longa data, como se preparava o sacrifício levítico da velha aliança (Lv 16).

d) A êste gesto de reconciliação, exige Deus que correspondamos. Qual será a nossa resposta? Nossa sujeição incondicional ao veredito pronunciado em Jesus Cristo. Apenas cabe-nos crer e submeter-nos. *Crer* parece uma condição restritiva, mas o homem tem apenas a capacidade de crer quando se lhe anuncia o Evangelho. Paulo sabe que é esta submissão à fé a *única* possibilidade deixada ao homem, sua *única* porta de entrada à Igreja (Rm 10.17; 3.25-26; 8.3; 5.6-7; Fp 3.12,8). A partir dêste momento, Paulo, e com êle o crente, conta exclusivamente com a obra de Deus realizada em Jesus Cristo, e renuncia a qualquer justiça própria (a qualquer justiça haurida das obras da Lei); é "um justificado *pela* fé". Não significa isso que a fé seja uma nova obra meritória; mas a fé faz com que o crente conte, só e exclusivamente, com a justiça *de Deus* (Ver Fp 3.9, o texto mais claro a êste respeito).

e) Esta justiça, *imputada* por Deus ao crente, é (notemos bem!) uma justiça real e efetiva. Aquêle a quem Deus deixa de imputar o pecado por causa de Jesus Cristo, "*é*" justo (=perante Deus, única coisa que importa), é um *pecador perdoado*, realmente perdoado e logo realmente justo. Ocorre exatamente como no Salmo 143: o Deus que, outrora, condenava e fazia morrer, é o mesmo que, agora, levanta o homem caído e lhe abre uma possibilidade concreta de vida melhor (Rm 6). Livre do pecado, o homem faz-se "escravo da justiça" (Rm 6.18: note-se que, neste texto, a palavra *justiça* toma novamente o sentido de vida aprovada por Deus, sentido usual entre

os judeus. O homem, já perdoado, pode e deve levar uma vida justa e verdadeiramente nova).

f) Finalmente, se a justiça foi feita e cumprida na cruz, se é agora revelada pelo Evangelho e vivida "no serviço da justiça", não será, contudo, plenamente manifesta antes do Juízo Final. Ela se torna, portanto, um objeto de esperança: eis porque o crente nunca deixa de ser um faminto e sedento da justiça definitiva (Rm 3.6; 2.3-10,16; 2Co 5. 10; 1Co 4.4-5; Rm 8.38, 29; 5.9-11; Gl 5.5: "Pela fé e pelo Espírito esperamos a esperança da justiça", ou seja, a justiça esperada).

P. BONNARD

LAVAR

1. Desde os tempos patriarcais até os dias de Cristo, as abluções exerceram um papel importante nos usos judeus, embora sem ter sempre uma significação religiosa. Nestas terras poeirentas andava-se de sandálias. Era obrigação de hospitalidade lavar os pés aos visitantes recebidos na tenda ou na casa (Gn 18.4; 19.2; 24.32, etc.). Jesus reprova Simão por não lhe haver concedido esta honra (Lc 7.44); êste serviço era, ordinàriamente, confiado a escravos e Jesus se rebaixa a esta classe diante de seus discípulos (Jo 13.1-20). Êste hábito penetrou na Igreja primitiva. Para merecer a inscrição no rol das viúvas, a postulanta devia ter lavado os pés aos santos (1Tm 5.10). Era costume entre os fariseus ,e geralmente entre todos os judeus, lavar escrupulosamente as mãos antes de comer (Mc 7.3). Os discípulos, descuidados de observar êste uso quase ritual (Mt 15.2), são acusados imediatamente pelos partidários da tradição. A Bíblia menciona ainda o uso comum da água: com ela lavavam-se as feridas (At 16.33), os cadáveres (At 9.37), os utensílios mais diversos (Lc 5.2). Jesus manda o cego de nascença lavar-se no tanque de Siloé (Jo 9), de onde êle volta curado.

Em compensação, não se lavar era sinal de tristeza, de arrependimento e de luto: "Mefibosete, filho de Saul... não tinha tratado dos pés, nem penteado a barba, nem lavado as vestes desde o dia em que o rei saíra" (2Sm 19.24). E, ao contrário, quem se lava ou lava o rosto, manifesta seu apaziguamento e sua alegria: Davi, depois da morte de seu filho (2Sm 12.20), e o cristão que resolve jejuar (Mt 6.17)...

2. As abluções, destinadas a purificar ritualmente, eram de uso constante na velha aliança, tornando-se mesmo uma das marcas da aliança de Deus com Israel. Antes de selar esta aliança no solene encontro do Sinai, Moisés deixa ordem para que todos se lavem e lavem seus vestidos (Ex 19.10).

As abluções constituíram, progressivamente, uma parte importante do direito costumeiro, ao qual deviam sujeitar-se homens e mulheres nas circunstâncias mais diversas, como se vê em Levítico (capítulo 15, em particular. Ver também Nm 19.7-10; 31.24). Implicavam em qualquer caso, o lavar das vestes: "Aquêle que tem de se purificar, lavará as vestes" (Lv 14.8), "ao sétimo dia,... lavará as suas vestes, banhará o corpo com água, e será —> *puro*" (Lv 14.9).

Com maior razão prescreviam-se abluções aos sacerdotes. Arão e seus filhos são lavados com água, antes de entrar na tenda da congregação: sinal e marca de sua ordenação sacerdotal, e sua herança em virtude de uma lei eterna (Ex 29.4,9; Lv 8.6). Os levitas devem ser purificados pela aspersão "da água que purifica do pecado", "lavarão as suas vestes" e, desta maneira, serão separados dos demais filhos de Israel para servir a Iavé (Nm 8.5-14). Uma bacia de bronze cheia de água estava colocada entre a tenda da congregação e o altar. "Quando entrarem na tenda da congregação, lavar-se-ão com água para que não morram; ou quando se chegarem ao altar para ministrar ou para acender o holocausto do eSnhor. Pois, para que não morram, lavarão as mãos e os pés, sendo-lhes isto uma lei perpétua" (Ex 30.20). Tal rito era exigido, evidentemente, pela santidade de Iavé presente no santuário. Da mesma maneira lavavam-se na água as entranhas e as pernas da vítima do holocausto (Lv 1.9).

Havia prescrições particularmente significativas, quando se tratava do grande sacrifício de expiação pelos pecados do povo (Lv 16). Arão, após haver colocado sôbre a cabeça do bode todos os pecados de Israel, "virá à tenda da congregação, despirá as vestes de linho... banhará o seu corpo em água no lugar santo e por as suas vestes" (vers. 21-24). "Aquêle que tiver levado o bode emissário, lavará as suas vestes" (vers. 26-28). Ocasionalmente também, quando um crime tenha sido cometido, os anciões, em sinal de expiação, desnucarão uma novilha e, sôbre ela, lavarão as mãos (Dt 21.1-9).

3. No entanto, a Lei era apenas a "sombra dos bens vindouros" (Hb 10.1), destinada a anunciar o "sacrifício que Jesus, uma vez por tôdas, fêz do seu próprio corpo" (Hb 10.10), bem como a sua virtude purificadora e redentora. Os homens da antiga aliança parecem ter pressentido a futura realidade através das

numerosas expressões em que usam o verbo *lavar*. Isaías acusa o pecado do povo: "As vossas mãos estão cheias de sangue: lavai-vos, purificai-vos!" (1.15-16), e também anuncia a salvação de Jerusalém: "Quando o Senhor lavar as imundícias das filhas de Sião, e limpar Jerusalém do sangue derramado fazendo circular um sôpro de justiça" (4.4; ver Ez 16.4). O salmista manifesta, orando, suas aspirações de perdão: "Da minha iniquidade lava-me, e do meu pecado purifíca-me" (Sl 51.2). Como seria compreensível, fora de uma perspectiva cristológica, uma expressão tal como "lavar as mãos na inocência" usada nos Salmos? (Sl 26.6; 73.13). O que não fazem o salitre e a potassa (Jr 2.22), fa-lo-á Jesus Cristo: êle lavará os vestígios do pecado ante Deus. Conforme a profecia de Jacó (Gn 49.11) "o Pacífico lavará as suas vestes no vinho, e sua capa em sangue de uvas", Jesus será o Salvador e o Juiz (Ap 19.15).

Quando o NT usa o verbo *lavar* em relação ao sacrifício de Cristo, evoca a virtude purificadora dêste sacrifício, mas também, ao mesmo tempo, o ato sacramental que a torna eficaz na vida do crente: o —> *batismo* (Ef 5.26; 1Jo 1.7; 5.6-8). Paulo assim relata, para os judeus a palavra que Ananias lhe dirigiu: "Levanta-te, recebe o batismo e lava os teus pecados, invocando o nome de Jesus" (At 22.16). Nem sempre a palavra batismo aparece, mas está subentendida, como em Jo 13.10: "Quem já se banhou não necessita de lavar...", a como em 1Co 6.11: "Vós vos lavastes, fôstes santificados", ou ainda como em Hb 10.22: "Aproximemo-nos com sincero coração, em plena certeza de fé, tendo os corações purificados de sã consciência e lavado o corpo com água pura". O Apocalipse (e também 1Jo) expressa, numa síntese ousada, êste mistério purificador: Jesus lavou-nos de nossos pecados no seu sangue" (Ap 1.6); "Os escolhidos lavaram as suas vestes no sangue do Cordeiro" (7.14; 22.14).

E. DISERENS

LEI

VT

A noção de Lei é uma das mais importantes do VT. Define-se, geralmente, a religião de Israel como religião da Lei. A noção não é simples, mas comporta elementos bem diversos de forma e de princípio. Importa, pois, definir os têrmos, analisar o seu conteúdo e, finalmente, dar uma rápida nomenclatura aos principais códigos legislativos do VT.

1. O vocabulário bíblico é rico em expressões que dizem respeito à Lei e aos mandamentos de Deus. Uma leitura superficial do Salmo 119, escrito à glória da Lei, basta para apreciarmos o grande número de têrmos que as nossas versões procuraram conservar: leis, ordenanças, mandamentos, estatutos, palavras, sentenças, preceitos, vias, caminhos, desígnios, etc. Renunciamos a escrutar cada um dêles, em particular e indicaremos apenas duas categorias de palavras, cuja significação ilustra bem o duplo ponto de vista que inspirou o direito de Israel. Uma primeira categoria gravita em tôrno da idéia de *michpat* (do verbo *chaphat* = julgar, administrar) e reúne têrmos designando usos e costumes erigidos progressivamente em leis de direito costumeiro. A segunda categoria, formada pelos substantivos *dabar* (palavra), *mitsvah* (ordem), e sobretudo *thora* (lei), caracteriza a lei como emanada de uma fonte superior, indicando a decisão, a disposição, a ordem do chefe, rei ou Deus. *Thora* é, de todos êles, o têrmo mais característico e que melhor resume o conjunto de noções relativas à Lei.

A palavra *thora* figura mais de 220 vêzes no VT. Sua etimologia é incerta; provàvelmente deriva de *yarah*, que significa lançar, tirar (1Sm 20.36 = disparar flechas; Js 18.6 = lançar as sortes; Gn 31.51; Jó 38.6 = lançar os alicerces de um edifício), ou também mais geralmente, *instruir, ensinar* (significação provinda do gesto do mestre *lançando* a mão para demonstrar, ou do gesto do profeta *lançando* os oráculos, resposta de Deus). *Thora* designa uma instrução recebida de autoridade superior para servir de regra de conduta em determinada circunstância. Os Setenta traduziram, quase sempre, para o grego *nomos* = norma, lei (de *nemo* = distribuir, repartir; radical de *onoma* = nome ou apelativo distribuído a cada um). Seja como fôr, a etimologia não basta para explicar um conteúdo que, durante séculos, se enriqueceu e se modificou diversamente.

Na origem, uma *thora* era uma instrução particular, oral, que o sacerdote ou o profeta comunicava da parte de Deus em resposta às perguntas do povo ou de um indivíduo (Is 1.10; Mq 3.11: os sacerdotes ensinam por dinheiro). Tais oráculos tornaram-se, progressivamente, aos olhos do povo, a revelação da divina vontade extensiva a campos mais gerais; os sacerdotes foram encarregados de proclamar, revelar e ensinar a todo o povo a *thora* de Iavé (Is 8.16,20; 30.9; Mq 4.2). Comprovou-se que a palavra de Deus tinha um evidente valor preceptivo na vida do povo, e assim procedeu-se para formular e publicar a *thora*; posteriormente foi ela escrita em forma de prescrições e de leis. Codificaram-se em conjuntos mais ou menos completos, e os di-

versos textos legislativos, referentes às práticas religiosas, à vida individual, social e moral dos israelitas integraram o Livro do Pentateuco. Com uma lógica bem natural, a palavra *thora* passou, então, a significar os diferentes livros que ocupavam, cada dia mais, o lugar principal na vida de Israel. O Pentateuco, considerado como um livro só, na Bíblia hebraica, chamou-se a "thora de Moisés". Esta Lei de Moisés formou, para o judaísmo, a parte fundamental das —> *Escrituras*. No sábado devia-se ler na sinagoga parte do Livro, de tal maneira que todo o Pentateuco fôsse ouvido anualmente. Os demais livros do VT gozavam de um valor secundário: um texto do Talmude declara: "Se Israel não tivesse pecado, teria recebido apenas os cinco livros da *thora* e o de Josué" (=o Hexateuco. Trad. Nedarim 22b). Nos tempos de Jesus, os livros sagrados recebiam o nome de *"A lei e os Profetas"* (Mt 22.40). Notemos, porém, que ainda quando o têrmo *thora* passou a designar tècnicamente o Hexateuco, nunca desapareceu totalmente o sentido original da palavra: ainda depois do exílio, um oráculo sacerdotal relativo a um caso particular, é chamado de *thora* (Ag 2.11). Nas profecias escatológicas mais tardias, *thora* guarda uma acepção mais geral: "tôdas as nações, ao final dos tempos, conhecerão a lei do Senhor" (Is 51.4; 42.4).

Há, ainda, outro aspecto. A Lei, representando a vontade de Deus, é considerada o bem supremo, e elogiada nos têrmos mais entusiásticos. Os Salmos (19; 119; e outros) traduzem poèticamente a veneração e o carinho que ela inspira ao povo fiel. A *thora* faz-se o centro da piedade e do culto; mais e mais é recebida como a expressão da —> sabedoria santa e eterna de Deus. Além de nunca perecer, ela sempre existiu, antes mesmo da própria criação do mundo. Possui um caráter absoluto, ultrapassa a categoria de simples instrumento usado por Deus para entrar em contato conosco: a *thora* existe por si. Tem uma santidade mágica. Seus rolos não podem ser tocados sem perigo de vida. Passo a passo ocupa o lugar de um quase-atributo de Deus e ganha um lugar proeminente na piedade judia. A *toralatria*, idolatria da Lei, virá a constituir-se, em muitos aspectos, a característica da vida religiosa nos contemporâneos de Jesus. E, como esta Lei precisa ser interpretada de geração em geração e aplicada aos mil casos da existência humana, cria-se lentamente uma casuística de consequências desesperadoras: o legalismo hipócrita e o formalismo escravizante. O imenso amontoamento de textos rabínicos, chamado *Talmude*, quer ser apenas um comentário da Lei, e sempre mais rico com o correr da tradição. A tradição tomará, muitas vêzes, maior importância que a própria Lei, e assim o fardo da Lei acaba sendo aniquilador e, de fato, matará a feliz liberdade que devia dar a graça do Senhor (Mt 23.4). Destarte, cavou-se artificialmente um abismo entre a *thora* primitiva, expressão espontânea da bondade e da graça de Iavé, reveladas pela bôca dos profetas, e a *thora* pesada e inflexível dos doutôres.

2. Não obstante as variações da palavra *thora* através da evolução de Israel, as notas características do conceito de lei nunca se alteraram fundamentalmente. Tentaremos agora descobrir e definir estas notas.

a) Em primeiro lugar, sublinhemos a idéia de *autoridade*. Uma *thora* possui autoridade porque provém de uma pessoa superior (pai ou mãe: Pv 1.8; chefe: Ex 18.16,20), e em particular, porque provém de Deus (Ex 21.1; 24.3; etc.). Constitui a revelação da divina vontade para o povo escolhido, o instrumento mediante o qual Israel conhece o que Iavé espera dêle (ver —> *Revelação*). A Lei é ligada, portanto, à —> *aliança* estabelecida entre Deus e Israel, especialmente no monte Sinai. De fato, a êste momento preciso da História dos hebreus é que se atribuem os textos legislativos mais importantes do VT, inclusive aquêles cuja redação deve considerar-se muito posterior (tal como o Levítico). A Lei é a marca da aliança: foi concedida por Deus a seu povo preferido, e êste, por sua vez, testemunhará sua fidelidade observando-a. Na proclamação sinaítica da Lei, nada encontramos rigorosamente jurídico; em compensação, nela resplandece a graça misericordiosa de Iavé para com Israel, a prova de sua bênção bondosa (Dt 7.6-15). No VT não há o menor assomo de oposição entre a Lei e a graça: a Lei é uma graça.

b) A Lei, porque vem de Deus, acarreta a idéia de *verdade dogmática*. Além de revelar a vontade de Deus, ela insinua o que Deus é, o que Deus faz. "Eu sou o Senhor teu Deus que te tirei da terra da escravidão... Eu sou Deus zeloso que visito as iniquidades e que faço misericórdia" (Ex 20.2-5). O Senhor é, pois, um Deus misericordioso e compassivo, clemente e longânimo, grande em bondade e fidelidade, fiel a seu amor por mil gerações (Ex 34.6-7). Congregará e levará seu povo para a terra da promessa, o cumulará de bens, se alegrará com a felicidade de Israel (Dt 30.1ss).

c) Quem não vê a *plenitude* inerente à Lei? A *thora* com, efeito, abarca, na sua totalidade, a vida do povo e do indivíduo. Não há

campo que dela escape. Deus reina soberanamente sôbre tudo, êle é quem decreta os preceitos regulando tôda a vida religiosa, moral e social de Israel. As leis do Levítico e do Deuteronômio não conhecem a menor divisão entre religioso, social ou moral; para elas, não existe um campo sagrado e outro profano. Ao lado de normas que regulam a maneira de oferecer os sacrifícios ou de celebrar as festas anuais, há ordenanças sôbre o castigo dos delitos, sôbre o tratamento do gado, a conduta diante de um estrangeiro, regras concernentes aos animais puros e impuros, providências acêrca dos leprosos e das relações sexuais.

d) Discerne-se, por fim, através de tôda a legislação da *thora,* uma idéia de *finalidade.* As leis visam resultados práticos; destinam-se a orientar e conduzir a vida dos crentes na realidade concreta de cada dia. Nunca se apresentam como dogmas abstratos, destinados à contemplação teórica. São regras práticas de vida e de ação. A redação nada tem de jurídico ou impessoal; é exortativa, convidativa: multiplica os apelos, as promessas e as ameaças; dirige-se ao coração e, simultâneamente, ao espírito. O Deuteronômio é um magnífico modêlo de legislação em estilo de pregação. Contudo, não estão ausentes as leis concisas e absolutas: "Tu deves... tu não deves...": os rabinos contavam, no Pentateuco, 365 proibições e 248 preceitos, ou seja, um total de 613 leis. Não deixa de surpreender o caráter predominantemente negativo; no próprio Decálogo, de dez mandamentos, oito são negativos. Notemos ainda que, sendo impossível separar o indivíduo e a coletividade, os *tu* e os *vós* alternam-se para proclamar que tudo o que é verdadeiro para o povo também é verdadeiro para o indivíduo, e recìprocamente.

3. Resta-nos enumerar, em ordem de antiguidade, os principais códigos conservados pelo VT. As leis mais arcaicas estão contidas no *Decálogo* (Ex 34.10-28) e no *Livro da Aliança* (Ex 20.22-23.33). O *Decálogo Moral* conserva, em duas versões um pouco diferentes (Ex 20.1-17 e Dt 5.1-21), o núcleo básico, eternamente válido, da Lei de Deus. O *Código Deuteronômico* (Dt 12-26), bem mais desenvolvido, respira o espírito dos grandes profetas. Insiste na pureza do culto, na necessidade de evitar qualquer compromisso com o paganismo, no amor de Deus e do próximo. O *Levítico* é um conjunto de leis cuja parte central é conhecida na crítica como o *Código de Santidade* (Lv 17-26); aliás, as outras partes obedecem ao mesmo cuidado de codificação. Sua redação é mais nova; faz parte da grande obra dos sacerdotes ("código sacerdotal"), espécie de História santa sacerdotal, distribuída por fragmentos em vários livros da Bíblia atual: encontramos outros elementos desta obra sacerdotal incorporados em muitos capítulos do Pentateuco (por exemplo, Ex 26-31; 36-40; Nm 1-10, etc.). A comparação com a *thora de Ezequiel* (Ez 40-48) é das mais importantes, ilumina a História do direito israelita e judeu durante as diversas fases de sua evolução. Não menos interessante é a comparação entre os códigos jurídicos de Israel e os códigos legislativos babilônicos, assíricos ou hititas (particularmente com o código de Hamurabi): permite comprovar a existência de um fundo comum de leis civis e penais em todo o Oriente antigo, contrastando com o valor único da inspiração religiosa da Lei sinaítica.

NT

Salvo mui raras exceções (Hb 8.10 e 10.16, citações de Jr 31.33 através do texto grego dos Setenta, que verteram para o plural o singular *thora* original), o NT fala da *thora* no singular. Com muita razão: êste singular denota uma idéia precisa, que tem uma unidade interna profundíssima, a despeito de apresentar — como, aliás, já no judaísmo, cuja terminologia é aqui adotada pelo NT — dois matizes corelativos.

Com efeito, a Lei é, antes de mais nada, a *expressão da vontade santa e imperativa de Deus* (Rm 3.19; 4.15; 7.1, etc.). Mas ocorre que esta vontade divina consignou-se concretamente nos Livros do VT. Daí que o têrmo Lei convém ao *Pentateuco,* documento fundamental da divina revelação (Lc 2.23-24,27,39; 10.26; Jo 1.45; At 6.13-14; Rm 7.7; etc.), e também, ainda que mais raramente, *ao conjunto das Escrituras do VT* (1Co 5.17; Rm 3.19; Jo 10.34; 15.25; 12.34; ver Sl 110.4). Mais ordinàriamente êste conjunto recebe o nome de "A Lei e os Profetas" (Mt 5.17; Rm 3.21, etc.).

As expressões "a Lei" e "a Lei e os Profetas" designam pois expressamente o VT, documento das divinas exigências, e por extensão também estas mesmas exigências em si. Não é possível nem oportuno delimitar uma fronteira entre ambas acepções.

Outras expressões, idênticas ou análogas, aparecem excepcionalmente aplicadas também ao VT, como ao documento das promessas de Deus (Mt 11.13; Lc 24.44: onde a expressão "a Lei, os Profetas e os Salmos" alude à divisão tripartita do Cânon judeu). É muito mais comum, neste caso ouvir o NT dizer simplesmente: as —> *Escrituras.*

Notemos que o NT nunca entende por "lei" a tradição judia posterior ao Cânon; muito

pelo contrário, distingue claramente êstes dois valores, retendo exclusivamente o valor da primeira: da lei (Mc 7.5-13; Cl 2.8).

Observemos finalmente que o têrmo *lei* toma, em certos contextos, um significado bem mais geral (como em Rm 7.21,23,25; 8.2: "a lei do mal em mim", "a lei do pecado e da morte", ou como em Hb 7.16): *lei* significa, então uma norma ou pauta determinada por tal ou qual realidade; por exemplo, a lei do pecado é a conduta determinada pelo pecado. Mercê dêste significado mais extenso, pôde o cristianismo expressar certas exigências divinas sem renunciar ao têrmo *lei*. Assim, Romanos 3.27s dirá "a lei da fé" por oposição à "lei das obras", e Rm 8.2 falará da "lei do espírito de vida". A seu modo esta conservação da palavra "lei" atesta a unidade de ambas as alianças.

Um estudo sôbre o sentido da palavra Lei em o NT não pode basear-se, exclusivamente, sôbre os textos que contêm explìcitamente a palavra em foco. Pois, mesmo ausente a palavra, a realidade está presente em muitos lugares, em particular nos evangelhos.

1. *Jesus e a Lei.* Um observador superficial achará contraditório o depoimento dos sinóticos acêrca da atitude de Jesus perante a Lei. Entrecruzam-se, de fato, apreciações positivas e negativas, de maneira aparentemente mais incoerente. Porém, um exame mais profundo conduz às seguintes constatações que depõem favoràvelmente pela unidade real entre o ensino e a conduta de Jesus:

a) Jesus, a exemplo do VT e contràriamente ao judaísmo posterior e particularmente ao farisaísmo, *nega que a Lei possa constituir um meio de salvação.* Fiel ao pensamento hebraico original, reivindicado pelos profetas, Jesus acredita que o homem não pode ser salvo fora da iniciativa exclusiva de Deus. Assim como a antiga aliança foi estabelecida não sôbre a dignidade prévia dos israelitas mas sôbre a vontade e preferência de Deus, assim também a salvação do homem não depende da conformidade de sua vida às prescrições da Lei, e sim de sua aceitação do reino de Deus manifestado em Jesus (Mt 11.7.15; Lc 16. 16; Mc 2.21). Não é a sujeição à Lei, mas a fé em Jesus que fundamenta a salvação dos homens. Os publicanos e as prostitutas precedem no reino aquêles que não acreditam nas palavras do Precursor (Mt 21.31-32). O mesmo acontece à ovelha, à dracma e ao filho perdido (Lc 15): serão achados e restituídos à vida em Jesus Cristo. Quem decide a salvação eterna do homem é a —> *fé* em Jesus Cristo (Mt 10.32-33; Mc 13.16).

b) A Lei, no entanto, é bàsicamente boa (Mc 10.18-19; Lc 10.25-28). A despeito de não poder introduzir à aliança de Deus, *ela descreve a conduta que podemos e devemos seguir tôda vez que, pela fé, aceitamos que Deus nos franqueie a entrada.* A Lei declara as exigências impostas àquele que, admitido na graça, pretenda perseverar-se nela. (Daí a formulação geralmente negativa dos mandamentos, anotada já no VT). A Lei, ainda que não dê acesso, por si mesma, à aliança (=à graça), nos permite comprovar se estamos ou não estamos nela: faz as vêzes de um termômetro que, sem ser remédio, indica a saúde ou a enfermidade.

Jesus, avaliando os seus interlocutores com a balança da Lei, entrega-lhes uma revelação de grande preço: faz-lhes compreender que carecem, não precisamente da vontade, mas da capacidade de obedecer aos divinos preceitos. Mesmo que se esforcem por cumprir as leis e preceitos, êles não entrarão no reino enquanto não abandonarem suas pessoas a Deus e ao próximo (Lc 10.25-37; Mc 10.20-22). Entregar-se a Deus é que torna autêntica a obediência, pois só entregar-se a Deus constitui, de fato, a abdicação indispensável perante Deus. Jesus "cumpre" a Lei (Mt 5.17), perfeitamente cônscio de suas exigências absolutas (Mt 5.21-48), esmagadoras para quem pretender satisfazê-las sem prèviamente renunciar-se a si mesmo e encontrar a vida divina em Cristo (Mc 8.34-35). A Lei serve, pois, para fazer-nos descobrir o pecado e convidar-nos ao arrependimento.

c) É portanto compreensível a violenta hostilidade de Jesus, não contra a Lei, mas contra seu uso falacioso, contra o poder ilusório a ela prestado, contra o papel mentiroso que se lhe atribui na economia da salvação. O homem, imaginando que a fidelidade à Lei possa fundamentar a salvação, *engana-se grosseiramente sôbre sua situação ante Deus.* Ilude-se pensando poder entrar na aliança como dela saiu, pois ùnicamente Deus pode reintegrá-lo a ela, satisfeitas as condições: que renuncie a justificar-se a si mesmo e implore perdão.

A obediência aos mandamentos é perigosamente ilusória, quando o homem se prevalece dela para iludir o —> *arrependimento* ou retardar a entrega total de si mesmo a Deus (presente em Cristo) e ao próximo. Falazes são os deveres de família quando servem de pretexto para não seguir a Cristo (Mt 8. 21-22; Lc 14.25-27). Falaz o rspeito ao sábado quando dispensa o amor imediato ao próximo (Mc 3.1-6). Falaz a guarda dos

mandamentos que vela a necessidade do arrependimento (Lc 18.9-14).

Reconduzamos a Lei à sua fonte, junto à vida no —> *Reino,* junto ao amor a Deus e ao próximo, e deixaremos de necessitar e mesmo de tolerar qualquer casuística (Mt 23.14-33). O pecado não consiste tanto em transgredir a Lei como em negar-se ao arrependimento e ao amor. Desta negação gravíssima, os pecados contra a Lei apenas são o sintoma. A recusa faz-se ainda mais grave quando a obediência farisaica, que nada tem a ver com o Reino, degenera em hipocrisia (Mt 16.6; 23.13). O fariseu comete, com relação ao Reino, o êrro que cometeria o homem que imaginasse conseguir a nacionalidade de um país pelo mero fato de sujeitar-se às leis daquele país. Exclusivamente o arrependimento e a renúncia a si mesmo concedem tal nacionalidade.

2. *A elaboração teológica de São Paulo.* Paulo não traz elementos substancialmente novos: elaborou teològicamente as noções já conhecidas e deu-lhes as aplicações reclamadas pelo conjunto da mensagem cristã e pelas exigências da evangelização dos pagãos.

a) O Reino de Deus, tal como o entendiam os sinóticos a nova situação criada pela vinda de Jesus, culminam aos olhos de Paulo na morte e ressurreição de Cristo. *É à luz dêsses fatos divinos, em particular da —> cruz e da morte de Cristo, que Paulo considera a Lei.* Como o VT e como Jesus, denega a esta qualquer poder de salvar. Mas muito mais e muito melhor que os evangelhos, suas epístolas explicitam o laço interno entre a Lei e a cruz. Se Cristo instaurou o Reino de Deus entre nós, foi devido a que êle mesmo se submetera à "maldição da Lei" (Gl 3.13) e cumprira desta maneira, para nos salvar, a justiça prescrita pela Lei (Rm 8.4). Jesus fêz o que não podiam os homens (Rm 5.6) é assim que sua morte na cruz e a manifestação definitiva do amor de Deus.

b) É, portanto, a missão da Lei comunicar-nos simultâneamente *o conhecimento do pecado e a certeza de que ninguém pode justificar-se a si mesmo.* O pecado, evidentemente, existia antes da Lei (Rm 5.13) e também existe onde a Lei não é conhecida (Rm 2. 12-16; 3.9). Mas o conhecimento da Lei torna evidente o pecado, dando-lhe especial virulência (Rm 5.20; 7.7-13; Gl 3.19). Aos olhos de Paulo, a Lei não prepara o homem para receber Cristo; mas, pelo contrário, ela rememora ao crente em todo momento a impossibilidade de viver a não ser em virtude da —> *fé.* Aliás, a promessa da redenção foi dada anteriormente à Lei (Gl 3.15-18). A mesma impotência da Lei para a salvação testemunha, a seu modo, o poder de Cristo. Em suma, para Paulo, estar "em Cristo" implica necessàriamente, em deixar de estar "debaixo da Lei" (Rm 6.14) e furtar-se a sua justa sanção (Rm 4.15).

c) Sendo Cristo o cumprimento pleno da Lei, o crente não pode volver a *colocar-se debaixo da lei sem subtrair-se a Cristo* e recair sob o domínio do pecado (do qual exclusivamente Cristo pode nos salvar, Cl 2.20). Crer não significa primordialmente mudar de conduta, mas mudar de lugar: sair de si mesmo para entrar em Cristo (Cl 3.12; Fp 3.9). Mas então, vamos opinar que a Lei, definitivamente realizada em Cristo, não mais serve para o cristão? De modo nenhum! (Rm 6. 1-2). Há apenas esta novidade: que o crente obedece à Lei já não para ser salvo, mas porque Cristo, que o salvou, lhe dá a possibilidade de viver de seu Santo Espírito (Rm 8.14-16; Gl 5.22-25). A obediência à Lei não é a condição, e sim a consequência espontânea, livre e viva, da salvação.

3. *A obediência livre.* Uma vez a obediência do cristão situada nestes têrmos, decorre-se que as disposições da Lei são, em Cristo, "radicallizadas" e "relativizadas", (= outra evidente conformidade de Paulo com os evangelhos).

a) *Radicalizadas*: quer dizer reconduzidas — em virtude da obediência de eJsus, única perfeita — à fonte de tôda vida humana: à vida divina. Os preceitos da Lei, desprovidos agora de qualquer significação autônoma, cumprem-se no amor ao próximo, baseado no amor a Deus (Gl 5.14; Rm 18.10; Gl 6.2). E assim, longe de destruir a Lei, a fé confirma-a e levanta-a à sua mais alta perfeição (Rm 3.27-31). Quanto às exigências concretas da Lei, elas serão, pela lógica dêste amor:

b) *relativizadas.* Em face das prescrições literais (Rm 7.1-6; Gl 5.1), o crente se sentirá livre: a plenitude do amor atualizará para êle, ou, pelo contrário, suspenderá a validade das disposições concretas da Lei (1Co 7. 18-24; 9.19-23). Assim se explica a liberdade de Paulo em face das prescrições rituais: estas não serão jamais pretexto para romper a unidade dos irmãos no amor (Gl 2.11-14), mas, tôda vez que harmonizam com êste amor, as prescrições concretas observar-se-ão estritamente (mais uma vez note-se a conformidade do apóstolo com o ensino de Jesus): delas depende a salvação dos homens, e sua não-observância demonstra, evidentemente, que o transgressor deixa de estar "em Cristo" (1Co 6.

9-11; Gl 5.19-21). Paulo não é menos inimigo da anarquia espiritual que do legalismo presunçoso.

4. Os demais documentos do NT denotam uma posição idêntica perante o problema em conjunto. (Jesus cumpre a Lei: Jo 1.45; 8.17; 10.34; 12.34; 15.25. — O mandamento do amor: Jo 13.34; 15.12-15. — A lei da liberdade: Tg 1.25; 2.12. — Incapacidade da lei para alcançar a salvação: Hb 7.11-22; 9.15; 10.1-3).

Recapitulemos: A Lei (moral e ritual) é o dispositivo de salvação preparado por Deus na velha aliança e executado plenamente por Jesus Cristo. A Lei passa, portanto, a estar totalmente em Cristo. A Lei, inútil e mortal para o homem separado de Cristo, depõe a favor de Cristo. Quando o homem é incorporado a Cristo, a Lei convida-o a viver no arrependimento e na obediência. Consta pois, mais uma vez, que o VT se faz inteligível exclusivamente à luz do NT. A salvação que Deus confiou a Israel, seu confidente e seu depositário para sempre, aparece evidente à luz da nova aliança de Jesus Cristo.

J.-L. LEUBA

LIBERDADE

1. *A Liberdade é a condição de quem é propriedade direta de Deus.* O dicionário Larousse define a liberdade como "a condição da pessoa que não é propriedade de um amo", definição meramente negativa, e bem suscetível de ser adornada pelos idealismos humanos ou políticos. Para a Bíblia, é livre ùnicamente o homem que, criado por Deus, entrou na —> *aliança* de Deus, capaz, portanto, de desafiar qualquer pretensão totalitária dos homens e do mundo; e é cativo quem não for libertado da tutela absoluta dos homens, ou — caso menos grave — quem carece momentâneamente da possibilidade material de viver na liberdade divina (por causa do exílio, da perseguição ou da dominação estrangeira). Sendo Deus, por definição, o único libertador, a liberdade verdadeira exclusivamente dêle pode ser esperada.

A liberdade bíblica não é essencialmente uma conquista ou uma emancipação individual ou social do homem entre os homens. Longe de dar relêvo ao homem, como se fôsse êste um herói ou uma meta final da libertação, a Escritura coloca-o em face de Deus: êle é o objeto do divino amor, mas pode ser, igualmente, o joguete das fôrças mundanas. Sua libertação é, pois, uma mera reintegração à hierarquia da criação, feita exclusivamente sob a autoridade de Deus, na paz do primeiro e do último dia (—> *paz*). A História celebra libertações e resgates que, biblicamente falando, são apenas mudanças de amo. A liberdade verdadeira consiste na aceitação amorosa do domínio de Deus sôbre nós.

Adão, antes de pecar, era livre por disposição liberal do Criador. Jesus Cristo é livre em virtude de sua total sujeição ao Pai, com o qual se identifica até ser uno com êle. O povo da Lei antiga é livre na medida que reconhece e confessa a libertação milagrosa recebida de Iavé. A Igreja da nova aliança participa anticipadamente da "gloriosa liberdade dos filhos de Deus" (Rm 8.21) na medida que crê em Jesus Cristo e resiste a tôda autoridade competidora.

2. A obra libertadora de Deus no VT *resume-se concretamente na* —> *eleição de Israel* como propriedade direta de Deus (Ex 19.5). Manifestou-se no traço histórico do êxodo: na saída do Egito realizada por Deus a favor dos israelitas sob o ministério de Moisés. A libertação de Israel coincidiu com a fundação dêste povo. De fato, cada vez que Deus liberta e toma possessão dêles, torna-os uma realidade nova, històricamente perceptível. O povo de Israel é a obra exclusiva de Deus e o Êxodo insiste em salientá-lo quando declara qu Israel deve a existência não a Moisés, nem à benevolência do Faraó, nem ao próprio entusiasmo revolucionário! (Ex 3;5-14; 2.14; 5.21; 14. 11-12), mas exclusivamente a Deus. Em Deus Israel acha a independência de tôdas as potências do mundo. Os demais atos libertadores de Deus no VT são simplesmente a confirmação da primeira libertação-eleição e a ela referem-se terminantemente (por ex., as numerosas referências às promessas feitas a Abrão, à terra que o Senhor jurou dar aos patriarcas, etc.). Durante tôda a época dos juízes e dos primeiros reis, as guerras de independência atestam que Deus, o Libertador, permanece fiel às suas promessas e ao seu intento inicial: Deus defende o solo nacional contra os inimigos exteriores e contra seus deuses arrogantes. Posteriormente, Israel perderá cada vez mais a consciência de depender imediata e diretamente de Deus; a realeza se interporá entre o Deus Libertador e o povo escolhido (1Sm 8). A consequência será trágica: Israel vê e segue apenas a pessoa de seu príncipe, e, da feliz liberdade de Deus, cai na tirania dos homens. Torna-se necessária, assim, uma nova libertação, não territorial mas espiritual. Os arautos da liberdade já não são os chefes militares, mas os profetas; o inimigo já não é o Egito nem a Babilônia, mas o esquecimento e o desprêzo da aliança (Is 1.2ss),

o orgulho nacional disfarçado de religião (Jr 7.3-15), a exploração dos pobres (Jr 34.17) e a sujeição aos ídolos. Esta falsa liberdade e independência ilusória, sem Deus e sem aliança, terá um fim catastrófico. Porém, a promessa da libertação ressoa novamente no destêrro (Is 40; 49.8ss; c 9.9ss): a libertação não será apenas territorial, mas, dentro de uma aliança nova, haverá lugar para uma libertação definitiva, de alcances eternos (Is 61.1-3; Mq 4.1ss; Ml 3.1ss).

Temos uma descrição antecipada do que será esta liberdade em textos como Gn 1-2 (=o homem diretamente ao serviço do Criador), e Gn 12-50 (=os patriarcas nômades, mercê da sua estrita dependência de Iavé, desfrutam um antegôsto da liberdade reservada aos escolhidos de Deus).

3. O NT proclama que Jesus Cristo é o Libertador de todos os homens, em primeiro lugar de Israel, e logo das nações tôdas. Jesus Cristo traz a libertação (Lc 4.19-21) porquanto restabelece a relação direta, o domínio direto de Deus sôbre os homens (pelo menos sôbre os crentes). Sua vinda recoloca Deus na vida dos homens, expulsando os falsos senhores e os falsos poderes (Consultar —> *perdão, autoridades* e *demônio*), e devolvendo aos homens sua responsabilidade perante Deus e sua inesperada dignidade perante seus semelhantes. Jesus Cristo é *Deus conosco* (=Emanoel); acaba com tôdas as ditaduras. A liberdade já começou para quem reconhece a autoridade de Jesus. E tal liberdade não é uma defesa contra o meio ambiente (=individualismo, orgulho compensador das inferioridades subconscientes), nem um desprêzo ao mundo, mas o estado da nova criatura retornada às mãos do Criador. A liberdade, em um mundo que se separou de Deus, renasce por Jesus Cristo (Jo 8.31-36); onde reina o Espírito do Senhor, aí existe liberdade (Rm 8.2; 2Co 3.17; Gl 5.1).

A liberdade do NT não tem, portanto, uma mera acepção social que consistiria, por exemplo, em ter os mesmos direitos que os demais: sem excluir êstes aspectos relativos (Tg 5. 4-6), nem descuidá-los (Fm 21; Ef 6.9), o NT nunca os reconhece como decisivos (1Co 7.20-21, texto que deve ser traduzido: "mesmo que tu possas tornar-te livre, fica preferentemente escravo"). A fonte da liberdade não está nas instituições, mas no Senhor, para aquêles que se sujeitam a êle e a êle servem (1Co 7.22; 12.13; Gl 3.28). Na realidade, tôdas as potestades escravizantes são ameaçadas e abaladas por Jesus Cristo.

4. O —> *pecado* e sua consequência natural, a —> *morte,* são os tiranos dos quais Jesus Cristo nos liberta. Para o NT, não está mais em foco a liberdade ou a libertação nacional, outrora ideal do VT. A emprêsa libertadora de Deus estende-se a todos os homens, coletiva e individualmente; e, porque a História está a tocar ao seu fim, ela se faz visivelmente presente, pois está arraigada em nós mesmos. Deus ataca as raízes da tirania, que são a corrupção interior (2Pe 2.19) o pecado (Rm 6.18ss), pai da morte. Para êste desígnio é que o Messias aparece e age; pois êle não é o salvador dos tempos antigos nem um simples realizador de esperanças ultrapassadas, mas um salvador que extirpa as próprias raízes do mal, raízes que nenhum homem soube ou pôde eliminar, já que nem sequer podia reconhecê-las. Cristo liberta o homem do cárcere do próprio pecado, revela-lhe que sua pretensa liberdade ("interior") é escravidão, dá em resgate a própria vida para obrar o perdão, ressuscita de entre os mortos para reabrir o caminho da liberdade. Os homens opõem resistência à sua própria libertação, mas quem seguir a Jesus Cristo até o fim entrará no mundo da liberdade e da —> *vida* eterna, embora ainda sujeito, por enquanto, à morte. Aproxima-se o tempo "da glória dos filhos de Deus". Aos olhos da fé e da esperança iniciou-se já o tempo da liberdade, e vencidos estão o pecado e a morte.

5. *Viver livre* consiste, pois, em colocar-se sob a soberania efetiva do Deus vivo e ser *possuído* pelo Espírito Santo. A liberdade, que nada tem a ver com o caos (Gl 5.13; Ef 4. 14; 1Pe 2.16), vem dotada de uma estrutura que podemos chamar de Lei, "a lei do espírito de vida" (Rm 8.2), "a lei da liberdade" Tg 1.25; 2.12), "a regra de doutrina" (Rm 6. 17). Os apóstolos não admitem que o azar e o acaso ensinem aos cristãos como viver livres; mas, junto a êles, examinam a vontade concreta do Senhor Salvador, determinam seus contornos e fixam por escrito o fruto dêste exame em normas e pautas para o futuro (ver as exortações de Paulo nas conclusões de suas cartas). Onde estiver o Espírito do Senhor aí estará a liberdade: mas o Senhor não é um Deus de desordem, e sim de paz (1Co 14.33). Viver livre consiste, portanto, em seguir o caminho dos mandamentos com fé e "obediência de coração" (Rm 6.17).

a) Contudo, seria um completo contrasenso qualquer pretensão em definir *a priori* por uma —> *lei,* os efeitos concretos da soberania de Deus. Equivaleria a dar o lugar de Deus a uma letra morta. Além de um êrro, isso seria um retrocesso ingrato para uma Lei perimida: a antiga Lei ideal da sinagoga não é condigna com a Lei da liberdade do Reino

de Cristo. A vinda de Cristo tornar-se-ia inútil, pois sob um rótulo cristão, guardaríamos a pauta imperfeita do VT. Ora, a Lei do VT (a despeito de não ter sido uma simples moral natural e sim o código da aliança divina), não teve efeito libertador. Só Deus ,o inspirador da Lei, obrou a libertação, e é êle que, em Jesus Cristo agora, oferece a libertação definitiva e radical (Rm 8.3-4). De modo nenhum deixa-se reduzir a uma lista de exigências morais e religiosas. O homem nunca poderia salvar-se desta maneira, por suas próprias obras. Daí surgiu a luta incessante, ardente e zelosa, bem como lògicamente apertada, de Paulo contra os judaizantes e congêneres que na prática dão maior importância a uma lei do que à fiel submissão à obra de Jesus Cristo. Os cristãos de concepções legalistas realmente não compreendem que Jesus Cristo iniciou uma era nova; com seu moralismo, aniquilam, por uma parte, a significação de Cristo, por outra, a intenção desta mesma lei que tanto preconizam (Gl 5.11; 6.12s; Rm 3.19-28; Fp 3.2-3; Cl 2.10-23).

b) Mas, se cumpre resistir aos legalistas, não se deve de forma alguma, *bancar "o forte"*, isto é demonstrar ostensivamente uma liberdade que não passa de simples orgulho e de pretensão carnal. A liberdade autêntica de Cristo tem efeitos bem menos barulhentos e bem mais radicais (Gl 5.24-25). Se tudo é lícito, nem tudo convém (1Co 8-10; o que importa é integrar-se amorosamente na —> *edificação* do corpo de Cristo, facilitando aos outros igual integração (Rm 14-15). Jesus Cristo, o perfeito modêlo (Mt 17.24-27) adotou para si esta atitude de renúncia às próprias conveniências e de sacrifícios para evitar tôda a causa de tropêço ao Evangelho. Os apóstolos, em particular Paulo, o imitaram (1Co 9; 1Ts 2.5-9). Esta é a liberdade genuína, sem embaraços internos.

c) Viver livre, finalmente, não implica em anarquia social. O cristão, iniciado pela própria salvação recebida às misericórdias do Senhor dos senhores, deve se sujeitar às —> *autoridades* humanas na medida que a ordem estabelecida não contrariar a ordem eterna e absoluta. O Estado tem a função de manter a ordem provisória do melhor modo possível: a liberdade cristã consiste em saber viver dentro dêste Estado dando, todavia, o primeiro lugar ao Senhor. Tal atitude comporta lealdade, respeito (Rm 13.1-7; 1Pe 2.13-17), e, oportunamente, resistência (para o maior bem do Estado, quando êle fôr infiel à sua própria missão, At 4.19-20; 5.29), firmeza no uso de todos os direitos (At 16.35-39; 22.25-30), e, se fôr preciso, sofrimentos e martírio.

O processo judicial de Jesus, e, posteriormente, o de São Paulo, constituem para nós modêlos da atitude livre, leal, construtiva, ainda que incompreendida e condenada, resultante da obra libertadora de Deus. Em ambos processos revela-se bem claramente a característica político-social da liberdade pregada pela Bíblia.

C. BIBER

LÍNGUA

1. *As línguas.* Deus fala. O homem, criado à sua imagem, também fala. Enquanto o dom da palavra procede da obra criadora, a diversidade das línguas decorre do pecado. Houve um tempo, conforme nos contam os relatores iavistas de Gn 11, em que tôda a terra falava uma só língua e usava os mesmos têrmos. Tal unidade de linguagem assegurava aos humanos uma fôrça de coesão tão grande que possibilitava os maiores empreendimentos: assim foi resolvida a construção de uma tôrre permitindo subir aos céus. Deus, para impedir esta tentativa, confundiu sua linguagem (Babel = confusão) de tal modo que os homens já não se entendiam entre si. Fica, assim, explicada a diversidade dos idiomas.

2. *A língua.* Porém, mesmo que falassem a mesma língua, os homens não estariam unidos. Quem considerar as diversas qualificações dadas à língua por profetas e salmistas, aprenderá que ela é capaz do pior e, às vêzes, do melhor. Pois ela é um veneno (Sl 140.4), uma faca (Sl 52.4), um flagelo (Jó 5.21), um fogo (Is 30.27), uma espada (Sl 57.5), um arco e uma flecha (Jr 9.3,8). "A língua, pequeno órgão, se gaba de grandes coisas" (Tg 3.5). Sua pequenez dissimula sua enorme influência. Precisamente porque abençoa e porque maldiz, urge dominá-la — urgência que reconhecem e proclamam, a uma voz, o salmista, Jó, os sábios de Israel e os apóstolos de Cristo. O autor das epístolas pastorais não hesita em formular, a êste respeito, sábios e saborosos conselhos para poupar às paróquias os perigos das viúvas tagarelas e intrigantes "que falam o que não devem" (1Tm 5.13), ou os inconvenientes dos discursos vãos e profanos e a ostentação da falsa ciência (1Tm 6.20). O próprio Jesus denunciou com virulência aquêles cuja língua é enganadora, e tratou de hipócritas os fariseus que "dizem e não fazem" (Mt 23.3). Jesus ressalta o fato de ser a língua a expressão do que há de mais íntimo em nós: não da bôca, mas do coração procedem os maus pensamentos (Mc 7.21). Inversamente, é o próprio Deus quem inspira as confissões dos mártires, para que

a todos conste que êstes homens lhe pertencem inteiramente. Êle porá na bôca dos seus palavras de sabedoria e de poder irresistível (Mt 10.20).

Para os escritores bíblicos, a língua é, em suma, apenas o meio de expressão dado por Deus aos homens. E, por serem, na totalidade de seu ser, presos do pecado, é necessária a intervenção de Deus e a conversão do homem para que sua língua se faça apta a bendizer e a proferir coisas boas.

3. *O dom de línguas.* Enquanto o problema da língua faz parte do comportamento global do cristão, o dom de línguas (=carisma estranho de "falar em línguas") constitui uma manifestação cultual. Fruto da comunicação do Espírito, êstes sons inarticulados, ininteligíveis para quem falava e para quem ouvia, necessitavam ser traduzidos (interpretados por outro inspirado) para edificar a assembléia. São Paulo declara aos coríntios (1Co 12 e 14) que cada fiel deve regozijar-se pelos dons que recebeu de Deus; porém, êstes dons não constituem um motivo para se crer superior; nada mais lamentável do que opor uns aos outros os diferentes carismas do Espírito Santo. Acaso não é a intensão profunda do Espírito agindo carismàticamente na comunidade, —> *edificar* o corpo de Cristo? Lembrem-se disso os glossólalos (=os que falam em línguas). Êles, na realidade, falam a Deus e não aos homens; não edificam ao próximo mesmo quando trabalham, quiçá, à sua própria edificação. Eis porque Paulo lhes declara: "prefiro na Igreja cinco palavras inteligíveis a falar dez mil palavras em outra língua". A êste respeito, convém observar que: a) êle não despreza nem elimina o dom de línguas; b) não reconhece neste carisma qualquer superioridade relativamente aos outros dons. Paulo dá grande relêvo à necessidade de guardar à glossolalia seu lugar no seio da comunidade entre os outros carismas, e de ela ser usada edificante e ordenadamente.

O relato do prodígio de Pentecostes (At 2) não é fácil de interpretar. Ignoramos o que aconteceu exatamente, se os apóstolos foram favorecidos de "xenoglossia" (=dom de falar em línguas estrangeiras) para ser entendidos pelos forasteiros (o que nos parece duvidoso), ou se, falando os apóstolos em sua língua, a turba circundante fôra posta em estado de receptividade para entender tudo como através do idioma próprio de cada qual. O versículo 13 parece, insinuar esta segunda explicação. O texto não pretende explicar o milagre (que ficou inexplicável para o próprio narrador), contentando-se com asseverar que homens de tôdas as línguas e de tôdas as procedências ouviram os apóstolos narrar as maravilhas de Deus, sem que constituísse obstáculo a diversidade de línguas: todos, a despeito da diversidade e mesmo da multiplicidade de idiomas, entenderam "as grandezas de Deus". A significação íntima do carisma é esta: não há separação de classes, de idioma ou de nacionalidades que possa impedir que se constitua uma igreja quando o Espírito de Deus a anima. A ação do Espírito ajuntando os homens mais separados e estranhos é uma admirável réplica à tôrre de Babel, onde o orgulho humano tentou reunir os pecadores contra Deus.

Em suma, a glossolália, ou dom de línguas, é um carisma espiritual. Suas manifestações desordenadas (como em Corinto) assim como sua ulterior desapropriação não deixam de ser um problema para os crentes.

À guiza de conclusão, notemos ainda que o Deus vivo que nos deu a sua Palavra, não pode admitir que a confissão cristã seja ligada a uma só língua, a uma só fórmula definitiva, ou a uma forma de expressão espiritual. Deus pode sempre, quando e como lhe aprouver, reunir em Cristo, mediante o Espírito, os homens de tôdas as línguas e de tôdas as raças.

M. CARREZ

LUZ

LUZ aparece nas páginas bíblicas com as seguintes acepções:

1. A luz do dia, do sol, dos astros (Gn 1.4; Ex 10.23; Jó 26.10; etc.).

2. O deslumbramento provocado por uma manifestação celeste (Mt 17.2; At 9.3; 12.7; 22.6; 26.13; Lc 2.9 —> *Glória*).

3. Mas sobretudo, tanto no VT como no NT, "luz" é empregada para significar a revelação de Deus. Para o VT Deus ilumina e salva (Sl 27.1; 36.10; 43.3; Mq 7.8; Is 60.19-20); sua palavra é luz, sua lei ilumina (Sl 119.105; Pv 6.23; Is 2.2-5). Deus volta sua face para o homem, e a luz de seu semblante proporciona-lhe todos os bens, a alegria e a paz (Sl 4.7).

O Messias traz a luz, êle mesmo é a luz (Is 42.6; 49.6; 51.4; Lc 2.32; At 13.47). Também a luz é o bem conhecido e praticado (Is 5.20) e a salvação futura (Is 9.1).

Por contraste, as trevas significam: o mal, a desgraça, o castigo, a perdição (Am 5.18; Is 5.20; 59.9; Jó 18.6,18; Lm 3.2; Sl 88.7; 107.10). Luz e trevas são dois mundos estàticamente opostos e mùtuamente impenetráveis (Sl 43.3; Is 60.1-2). Deus habita a luz

inacessível (1Tm 6.16); não está no poder do homem entrar nesta morada; mas Deus desce a nós e nos translada das trevas para a luz: nisto consiste a salvação (Sl 18.29; Is 8.23; 42.7)

4. Para o NT, a luz já veio. Jesus é o "sol nascente" (Lc 1.78-79), a luz que vem para salvar os que "jaziam nas trevas e viviam na sombra da morte" (Mt 4.16), a "luz do mundo" (Jo 8.12; 9.5; 12.46). O próprio Deus, que é luz, se fêz homem (2Co 4.4-6).

As idéias de *luz* e de *palavra* são estreitamente associadas. Jesus, que é a luz, profere as palavras de Deus (Jo 8.28,31); 12.46-50; Mt 4.16-17); êle é a palavra feita carne (Jo 1.14). Por todo o seu ministério e por todo o conjunto de sua obra, Cristo é a luz; fora dêle não há outra luz vinda para todos os homens (Jo 1.4,9), para tirá-los das trevas, da ignorância, do pecado e da morte (Jo 8.12). A única condição é seguí-lo (Jo 8.12), crer nêle, guardar suas palavras (Jo 12.46-47). Na realidade, a maioria dos homens não crêem nêle (Jo 1.5,10), amando mais as trevas que a luz (Jo 3.19-21). Mas todos quantos crêem nêle são feitos filhos de Deus, filhos da luz (Jo 1.12-13; 12.36).

Se a luz não abunda em meio do povo, a culpa não é de Jesus, mas daqueles que se cegam voluntàriamente (Lc 11.33-36; Jo 9.39-41). O ôlho não é descrito como "são" ou como "enfêrmo", mas como "bom" ou como "mau", ressaltando-se assim a responsabilidade moral: quando, porém, a luz de Cristo toca um homem, êle todo inteiro torna-se luminoso (Lc 11.34-36).

5. Aquêles que crêem são feitos por Jesus Cristo a luz do mundo (Mt 5.14; Fp 2.15; Ef 5.8,13). Êles receberam a luz e não devem escondê-la (Mt 5.15; Mc 4.21; Lc 8.16), não lhes é lícito envergonhar-se do Evangelho (Mt 10.33; Mc 8.38; Rm 1.16; 2Tm 1.8). A luz está na palavra que lhes foi confiada (Fp 2.15), está também nas boas obras (Mt 5.16). Embora os cristãos ambicionem pôr-se em evidência, suas obras louvarão a Deus, porquanto será manifesto que elas não procedem dêles, mas do próprio Deus (Ef 2.10; Jo 3.21; Fp 2.13; Rm 6.13).

6. Quando a Escritura aplica ao comportamento dos crentes a oposição luz-trevas, dia-noite, sua intenção é acusar o contraste entre a antiga maneira de viver, isto é, conduta pagã, e a nova vida em Cristo. Os crentes, transladados das trevas para a luz, devem permanecer na luz e dar frutos de luz (Ef 5.8-9. Comparar as fórmulas "frutos do Espírito', de Gl 5.22, com "andar de modo digno da vocação a que fôstes chamados", de Ef 4.1). As trevas são infrutíferas (Ef 5.11) do ponto de vista da fé, mas produzem obras próprias, tais como a perversão sexual denunciada por Paulo (Rm 1.24-32; 13.12-14; Ef 5.12). Desde que condenamos as obras perversas feitas nas trevas, já pertencemos, de certa maneira, ao mundo da luz, e damos lugar a uma vitória da luz sôbre as trevas e a imoralidade. O pecador é convocado para, deixando o reino da "morte", compartilhar da luz de Cristo (Ef 5.13-14).

1Ts 5.1-7 declara que o "dia do Senhor" (Am 5.18-20) será o dia em que Jesus Cristo julgará o mundo. A evocação do ladrão arrombando a casa quando ninguém o espera (Mt 24.43; Lc 12.39-40) lembra-nos o dever de *vigiar de noite;* Paulo, por sua vez, utiliza a oposição *dia-noite,* para indicar que os crentes são filhos do dia, os demais são filhos da noite. Sono e embriaguez pertencem à noite, sobriedade e vigilância pertencem ao dia.

A mesma oposição aparece novamente em Rm 13.11-14: a História do mundo desenvolve-se de noite, mas o dia do Senhor já está a clarear. Cuidem, pois, os crentes, de viver no mundo como se estivessem já na luz do Reino. Fala-se aqui, bem como em 1Ts 5.4-8, das "armas da luz", para significar que a fé não é um descanso, mas um combate (2Co 6.7; 10.4; ver também Ef 6.13-17).

7. A declaração de João: "Deus é luz e não há nêle treva nenhuma" (1Jo 1.5) deve ser entendida na perspectiva desta nova vida concedida aos crentes e dêles exigida. João, opondo-se aos gnósticos (ensinavam que a alma vive com Deus enquanto o corpo age à sua conveniência), afirma que Deus é a santidade absoluta, a pureza e a verdade. É, portanto, impossível comungar com Deus e continuar vivendo no pecado. Quem vive no pecado não ama a Deus, e onde não houver amor, reinam ainda nas trevas (1Jo 2.8-11).

Nos textos joaninos a luz aparece inseparável da —> *vida,* da —> *verdade,* do *amor.* Deus coloca, com efeito. todos êstes bens em seu Filho, para que os homens, aderindo pela fé a êste Filho rico de tôda a plenitude divina, recebam seus tesouros e tenham parte na vida do próprio Deus.

F. BAUDRAZ

MALDIÇÃO

1. *A maldição é uma palavra pela qual Deus faz cair a desventura e a morte sôbre o homem ou as coisas, por causa do pecado.* Assim, Deus amaldiçoa a serpente (Gn 3.14), o

solo (Gn 3.17; 5.29), Caim (Gn 4.17). A maldição na bôca de um homem chama sôbre um inimigo o juízo de Deus (Nm 22.6; 23.8; 2Rs 2.24; Lm 3.65). A maldição lançada contra Deus é o pecado dos pecados, castigado com a pena de morte (Lv 24.11,15; Jó 2.9). Aquêle que amaldiçoa a Deus exclui-se da aliança e da vida. A maldição lançada contra os pais é igualmente merecedora da morte. pois, mediante êles, Deus nos dá a vida (Ex 21.17; Pv 20.20; 30.11); a maldição contra o rei, que representa Deus na terra, é também castigada com a pena capital (1Rs 21.13; 2Sm 19.21).

2. Notemos que a divina maldição não se *coloca nunca ao mesmo nível que a divina* —> *bênção*: a maldição não passa de um corolário da bênção, pois nunca parte da intenção primeira do Senhor: ela sòmente é possível porque há bênção, sendo a herança apenas daqueles que rejeitam a bênção. Os homens que, encontrando Abraão, reconhecem nêle o portador da graça, são abençoados; no entanto, os que amaldiçoam a Abraão e que nêle ou na sua descendência, odeiam o ato da divina escolha, são malditos (Gn 12.3; 27.29). Quando Deus coloca seu povo em face da maldição e da bênção (Dt 11.26-28), não pretende dar-lhe a opção entre duas possibilidades abstratamente iguais (pois Israel já foi abençoado), mas fazer-lhe compreender em que condição êle seguirá sendo abençoado a saber: amando a Deus, guardando seus mandamentos e afastando-se dos ídolos (Dt 11.28; 30.15-18). Se, porém, é infiel ao Deus que o elegeu, Israel será maldito: o seu pecado e a sua condenação são proporcionais à graça rejeitada. Da mesma maneira, os futuros malditos (da parábola do juízo, Mt 25.41ss) não foram predestinados à perdição desde sempre, mas foram homens que, após encontrar a Cristo na pessoa de seus irmãos humildes, recusaram amá-lo nêles.

3. *Cristo feito maldição por nós* (Gl 3.13) Em todo o capítulo 3 Paulo demonstra aos Gálatas quanta loucura seria voltar à lei como meio de salvação. Além de não podermos nos justificar por ela, que de fato violamos sempre (vers 10), nossa conversão a ela significaria um desconhecimento completo do que é a —> *justiça* perante Deus. Em vez de receber, pretenderíamos gloriar-nos (vers 11; ver Lc 18.11-12), e, utilizando a lei como meio de justificação, entraríamos em contradição com Deus e acabaríamos sendo malditos. Cristo, no entanto, nos resgatou fazendo-se maldição por nós e assumindo a condição do homem que, pretendendo salvar-se pela lei, foi amaldiçoado por Deus. O apóstolo demonstra, assim, que a lei não é um meio de salvação válido e prático; ao mesmo tempo indica qual é êste meio verdadeiro, a saber: o sacrifício do Filho pelos pecadores, o dom da graça mediante a fé.

4. O crente, libertado da maldição pelo dom da graça, não tem o direito de maldizer (Lc 6.28; Rm 12.14; Mt 5.44). A maldição excluíndo o próximo da graça de Deus, tornar-se-ia como um juízo final pronunciado contra êle. Como poderia maldizer a seu irmão aquêle que conhece sua própria condição perante Deus, que se sabe devedor da divina graça e resgatado êle mesmo da divina maldição?

CHR. SENFT

MATRIMÔNIO

A doutrina bíblica do matrimônio está intimamente ligada ao desenvolvimento da História da Salvação. Esta História tem três capítulos essenciais no tocante ao matrimônio: o tempo paradisíaco, o tempo da antiga aliança e o tempo da nova aliança.

1. "O criador, desde o princípio, os fêz homem e mulher e disse: Por esta causa deixará o homem pai e mãe, e se unirá a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne, de modo que já não são mais dois, porém uma só carne" (Mt 19.5-6). O matrimônio não é um elemento acidental, mas essencial da criação, de tal modo que o homem não pode ser êle mesmo, completo, capaz de refletir e de glorificar o seu autor, se não fôr "homem e mulher" (Gn 1.26-27): enquanto o casal humano não é formado, Deus não está satisfeito com sua obra (Gn 2.18). A Bíblia relata duas versões da instituição do matrimônio (Gn 1.26-31 e 2.18-25), muito diferentes na sua forma, porém, concordes em afirmar: *a*) que Deus é quem quis o matrimônio, quem o fêz possível, quem o tornou fonte de bênção; *b*) que a polarização masculina ou feminina implica na própria natureza do ser humano: êle é —> *homem* ou é mulher em virtude da própria essência de sua pessoa: o sexo é constitutivo do que somos; *c*) que o homem e a mulher são feitos um para o outro, relacionados um com o outro. A primeira narrativa impõe ao casal o dever da procriação (1.28); a segunda mostra que é por uma espécie de morte a si mesmo (2.21) que o homem pode receber a ajuda feminina que Deus lhe destina e oferece, que o encontro do homem e da mulher se realiza na inocência e no assombro (2.23-25). Se a Bíblia insiste no fato de ter sido instituído o matrimônio antes da aparição

do pecado, fica comprovado que ela repudia qualquer doutrina que rebaixe a sexualidade (ou a corporalidade) do —> *homem*: ou que pregue haver aí alguma coisa inconfessável ou vergonhosa do ser humano; noutros têrmos a Bíblia rejeita, de início, tôda concepção dualista do —> *mundo*: o mal não faz parte da criação e muito menos é a sexualidade um mal.

2. Êste tempo de inocência e de alegria cedeu o lugar, cedo demais, ao tempo da "dureza de coração" (Mt 19.8): o matrimônio, instituição ideal de Deus, vê-se comprometido pelo pecado e, portanto, necessitado de regras sólidas e precisas. Seria, porém, inexato pensar que, para os autores do VT, o matrimônio seja enfadonho: embora seja certo que "melhor é morar no canto do eirado do que fazer casa comum com uma mulher rixosa" (Pv 25.24), "u'a mulher perfeita é a coroa de seu marido" (Pv 12.4) "sua felicidade" (Pv 31.10-31); o dia das núpcias inunda os corações de júbilo (Ct 3.11). Lembremos a amorosa paciência do desposório de Jacó (Gn 29.20); o desespêro de Ezequiel que perde, pela morte de sua espôsa, tudo que causava sua fôrça, sua alegria, sua glória, as delícias de seus olhos, o objeto de seu amor (Ez 24); a pureza e a confiança do casamento de Tobías (Tb 7.8-10. 13); as exortações do sábio, "para ficares sempre enamorado e encantado pela gazela graciosa que é a mulher de tua mocidade" (Pv 5.18-19). Lembremos especialmente os Cantares, precioso idílio da primavera da humanidade: porém, o nome do casal não é mais como no Gênesis: Homem (*Isch*) e mulher (*Ischa*, Gn 2.23); mas Salomão (*Schelomo*) e Sulamita (*Schulamith*). O que indica que foi preciso a paz (*schalom*) e o perdão de Deus, para que o anjo da espada ardente lhes franquiasse o país onde, sem rubor, as vestes podem cair (—> *vestes*). Ademais, o seu amor fica constantemente exposto a mil tentações, atrasos, dúvidas, procuras e tormentos que o primeiro casal ignorou: o pecado entrou de parceiro.

a) Fêz-se presente a morte que limita o homem (—> *morte*). O matrimônio vem a ser o meio de iludir a morte, de sobreviver nos filhos. Por esta razão o primeiro fim é a procriação, e a mulher estéril se desespera como se faltasse a seu dever (Gn 30.1; 29.32, etc.). O matrimônio tornou-se meio para assegurar-se um porvir, um remédio contra a morte. Se, por uma exceção surpreendente para a mentalidade judia (todos se casavam, inclusive os monges das escolas de profetas: 2Rs 4.1ss), Jeremias recebe o preceito de não se casar, isso para profèticamente anunciar que Jerusalém havia comprometido todo o seu porvir (Jr 16.2ss). Enumeremos aqui alguns exemplos: 1.º — Abrão tem a promessa de uma descendência numerosa; mas o cumprimento não chega nunca; êle envelhece tanto que intenta, pelos próprios meios, realizar as promessas, casando-se com Agar (Gn 16 e 21). 2.º — Ló. Temerosa de que seu pai fique sem posteridade, ambas as filhas embriagam-no e concebem dêle Moabe e Amom (Gn 19.30-37). 3.º — Sendo, então, o matrimônio assunto mais de família que de Igreja, com o objetivo de conservar a família, havia freqüentemente o hábito de casar-se no interior da parentela (Gn 24; 28.2; Ex 2.1, etc.). Fêz-se necessário delimitar cuidadosamente os graus de consanguinidade que impedem o casamento (Lv 18 e 20); êles variam (comparar Gn 20.12; 2Sm 13.13; Lv 18.6,9). 4.º — Era dever do homem esposar a viúva do irmão que não tivesse filhos e suscitar-lhe pelo menos um filho, "para que o nome do defunto não desapareça da face da terra" (Dt 25.6; Gn 38; ver Rute 4; Mt 22.25ss par). 5.º — Era costume entre os judeus, que o marido, depois de dez anos de convívio infecundo, repudiasse a mulher estéril e se casasse com outra. E quase tôdas as outras regras referentes ao matrimônio são da mesma inspiração: será necessária a fé neotestamentária na ressurreição para que o matrimônio deixe de ter, como primeiro fim, a mera procriação.

b) Geralmente, embora com severidade diversa, o VT não vê com bons olhos *o matrimônio com estrangeiras*. Pois, mesmo sendo o homem o senhor incontestado de sua espôsa (nem fazer votos pode ela sem anuência do marido: Nm 30.11ss), corre o perigo de sucumbir à sedução do amor e à influência que uma mulher logra sôbre aquêle que a ama (Jz 14.15ss; 16.4-18). Para os Israelitas o perigo era ceder à tentação da idolatria (Dt 7.3ss; Gn 24.3; 28.1; Jz 3.6; Ne 13.23ss; Ml 2.11), bem o confirma o exemplo clássico de Salomão (1Rs 11.1-8).

c) Se o matrimônio com estrangeiras era desaconselhado ou mesmo proibido, (Ed 9-10) *a monogamia não era exigida*: Possível era ter, além da mulher-espôsa, concubinas escravas, prisioneiras de guerra ou servas (Gn 16.1ss; 25; 30; Ex 21.7ss; Dt 21.1ss). Também podia-se ter duas (Gn 4.19; 26.34; 29. 21-30) ou várias espôsas (Gn 28.8ss; 1Sm 25.42ss). 1Rs 11.3 afirma que Salomão tinha um harém de setecentas espôsas princesas e trezentas concubinas. Razões econômicas permitiam aos príncipes usar desta tolerância (2Sm 3.7; 5.13), e proibiam-no aos simples particulares. A monogamia, generalizada nos

últimos séculos da antiga aliança, era realmente prática comum em todos os momentos da vida de Israel.

d) *A vida sexual,* no matrimônio, era fortemente disciplinada: podia ou devia observar-se a abstinência conjugal durante a menstruação (Lv 15.18ss), depois do parto (Lv 12), por ocasião do culto (1Sm 21.3ss), da guerra (2Sm 11.11ss) etc. Qualquer comércio sexual extra-conjugal era vedado à mulher casada; no entanto o homem sòmente cometia *adultério* relativamente a outro homem cuja espôsa ou noiva tivesse seduzido. Surpreendidos, os adúlteros eram lapidados (Dt 22.22-30; Lv 20.10). Se um marido concebia dúvidas sôbre a fidelidade de sua mulher, podia sujeitá-la a tôdas as rabulices da lei dos ciúmes (Nm 5.12-30). Semelhante liberdade concedida aos homens além de expor as virgens (a virgem desonrada devia ser desposada pelo seu violador ou dotada convenientemente por êle), favorecia a tara da *prostituição,* êste "caminho do *scheol*" (Pv 7.27) que, a despeito de constantes esforços, o povo de Israel não abandonou jamais completamente (Dt 23.17; Gn 38.14ss; 1Rs 3.16; 22.38; Os 1.2; Jl 3.3): até consentiu-se, em certas épocas, a prostituição sagrada (1Rs 14.24; 15.12; 2Rs 23.7). Em compensação, a homossexualidade e a bestialidade, vedadas pela lei (Lv 20.13-16; 18.22-23), não parecem ter prosperado como entre os gregos.

e) Ùnicamente ao marido competia romper o laço matrimonial pelo divórcio, repudiando a mulher "se ela deixava de ser agradável aos seus olhos, por ter êle achado alguma coisa repugnante nela" (Dt 24.1-4). Os doutôres em Israel discutiram muito acêrca desta lei, interpretando-a severa ou frìvolamente. Há, porém, certas restrições à concessão do divórcio que não podemos silenciar: o repúdio era possível sòmente quando o matrimônio tinha sido contraído por livre consentimento; quando o marido tinha desposado, por obrigação legal, uma jovem violada por êle, não lhe cabia mais o divórcio (Dt 22.28-29); também não podia repudiar a espôsa difamada por êle (Dt 22.13-19). U'a mulher repudiada podia casar-se com outro, mas nunca mais com o primeiro marido (Dt 24.4; Jr 3.1ss), nem com um sacerdote (êste devia casar-se com uma virgem: Lv 21.7ss, 13-15; Ez 44.22). Estas restrições revelam que já o VT considerava o divórcio como coisa fundamentalmente anormal. O profeta Malaquias vai ainda mais longe: declara que o homem assim, pode ser adúltero para com sua espôsa e que Deus abomina o repúdio; portanto, que cada um permaneça fiel à espôsa de sua mocidade, à mulher com quem tem contraído aliança (2.14ss).

f) O texto de Malaquias conduz, naturalmente, a outra constatação sôbre o matrimônio na antiga aliança: Com penetração cada vez maior, os profetas falam da união, da —> *aliança* entre Deus e Israel, na perspectiva de um matrimônio (Is 54.5; 62.1-5; Jr 2.2; 31.32, etc.), e, portanto, das infidelidades de Israel, na perspectiva do adultério (Jr 3.1ss; Ez 16.23; Os 1-3, etc.). Mercê desta perspectiva, a "dureza de coração" que motivou quase tôda a legislação sôbre o matrimônio e o divórcio, deverá, cedo ou tarde, ser julgada e denunciada; o matrimônio humano, reflexo ou eco do amor divino para com Israel, volverá a encontrar a perspectiva edênica: Jesus Cristo realizará esta reabilitação na nova aliança.

3. Na vigência da antiga lei, o matrimônio achava-se comprometido pela presença do pecado, portanto, da morte. Sob a nova aliança da Graça, o matrimônio é comandado pelo perdão e, portanto, pela vida.

Antes de enumerarmos as consequências desta constatação limiar, importa notar o que segue: os textos-chaves sôbre a noção neotestamentária do matrimônio acham-se nas epístolas, e particularmente, em 1Co 7. Êste texto, durante séculos, tem sido recarregado e desvirtuado por duas causas: pela interpretação de gerações de exegetas celibatários, que tinham o matrimônio por uma espécie de queda; e também pelo total esquecimento dos destinatários da carta, isto é, dêsses homens, e ainda mais, dessas mulheres, exaltados pela irrupção do século vindouro, e persuadidos de que o mundo da primeira criação estava desde já desqualificado, gente "inchada", que fazia Paulo chorar. Evidentemente Paulo, neste texto, não visa tanto dar um ensino catequético sôbre o matrimônio (como o fará em Ef 5), mas procura, na qualidade de pastor prudente, orientar as consciências através de uma situação difícil para a fé cristã (A respeito consultar meu livro *Maris e femmes d'après St Paul,* Neuchâtel et Paris, 1951). Agora passemos às consequências desta constatação liminar:

a) *O matrimônio deixa de ser um meio de sobreviver-se além da morte*: não precisamos dêle para que nosso nome não seja apagado do Israel de Deus. A procriação não é mais seu primeiro fim (nunca, em o NT, o ato sexual aparece diretamente relacionado com a procriação, nem sequer em 1Co 7.1-9). Morrer virgem não mais é uma desgraça (ver Jz 11.34-39 e comparar com Ap 14.4), mas

a virgindade e o celibato são considerados com estima (At 21.9; 1Co 7.25ss), novidade não vista no VT. Não se pode mais afirmar sem restrições que "não é bom que o homem esteja só", isto é, que não se case. 1Co 7.1 afirma que "é bom que o homem não toque mulher", pois na comunidade da Igreja não há lugar para a solidão. A virgindade pode ser, bem como o matrimônio, um dom de Deus (1Co 7.7), uma forma regular, uma norma da vida cristã (Mt 19.12). De nenhum jeito, contudo, discerne-se em o NT a desqualificação, bastante maciça, do matrimônio que, posteriormente, o dualismo ascético introduzirá na Igreja: pelo contrário, o NT afirma que aquêles que intentam proibir o matrimônio estão a espalnar doutrinas satânicas (1Tm 4.1-5); que o próprio Jesus santificou, com a sua presença, um matrimônio a cujo favor realizou seu primeiro milagre (Jo 2.1-12), e que, por regra comum, não apenas os fiéis, (At 5.1; 18.26; Rm 16.3; 1Co 14.35; Cl 3.18ss), mas os ministros (1Tm 3.2,11; 5.9) e mesmo os apóstolos (1Co 9.5) eram casados. O matrimônio exige, entretanto, deveres que comprometem inteira disponibilidade e total compromisso cristãos (1Co 7.32ss), especialmente em tempos de perseguição, razão pela qual não é êle a melhor condição.

Observemos finalmente que não é conveniente falar do celibato de Jesus: aquêle que é o espôso da Igreja (Mc 2.20 par; oJ 3.29; 2Co 11.2; Ef 5.23ss, etc.) como casaria com uma mulher?

b) *O matrimônio é um grande mistério, porquanto deve desde já refletir a união entre Jesus Cristo e sua Igreja* (Ef 5.22-33), isto é, o marido deve representar o Cristo, e a espôsa a Igreja: em expressão de G. Farel, Deus decretou que "o santo matrimônio fôsse mistério, sinal e representação de nossa salvação, de nosso bem e de nosso triúnfo". E isto significa:

1.º) O casal cristão, como tal, tem um dever missionário: o de revelar, por seu comportamento, a verdade de qualquer matrimônio, qual seja, dar testemunho da eleição. Deve fazê-lo enquanto matrimônio, sem trapacear, sem pretender que tal vocação o substrai aos deveres concretos e bem reais da vida conjugal (Ef 5.29; 1Co 7.3-5,33-34); se o apóstolo reconhece (*por concessão*) "férias conjugais", aconselha que estas sejam reduzidas ao mínimo (1Co 7.5-6).

2.º) O matrimônio é levado pelo —> *amor*, não pela inclinação erótica em sentido grego, mas pelo amor que é expressão do amor ao próximo: que não é combustão de si mesmo numa procura sensual nunca saciada (Don Juan), mas entrega de si e renúncia a favor do próximo (Ef 5.25-33). Portanto, é preciso que o matrimônio se contraia "no Senhor" (1Co 7.39), isto é, na Igreja, ou "em nome do Senhor" (Cl 3.17), como tudo que fazem os cristãos: que seja aceito com ações de graça e santificado pela Palavra de Deus e pela oração (1Tm 4.4-5). Portanto, nem todo tipo de matrimônio é permitido ao cristão: são vedados os enlaces incestuosos (1Co 5.1-5; ver também (?) At 15.20 e 29), o segundo matrimônio enquanto o primeiro cônjuge está com vida (Rm 7.3; 1Co 7.11,39), e, provàvelmente, o matrimônio com um cônjuge pagão (1Co 7.39).

3.º) O matrimônio é estritamente monogâmico, porque Jesus Cristo não tem e não pode ter mais que uma espôsa. Assim é que o matrimônio cristão, superando o reino da Lei, restaura a vontade primeira de Deus (Gn 2, citado por Mt 19.4ss, par; 1Co 11.8-9; Ef 5.31). Para que possa ser contraído um segundo matrimônio, é necessário que o primeiro cônjuge tenha morrido (Rm 7.2s; 1Co 7.39; 1Tm 5.11ss). Parece certo (se bem que os sábios discordem neste assunto) que os ministros viúvos não podiam casar-se outra vez (1Tm 3.2,12; Tt 1.6).

4.º) O matrimônio é indissolúvel, como a unidade entre o Senhor e a Igreja: "O que Deus ajuntou não o separe o homem" (Mt 19.6), pois, pela conjunção carnal, o casal veio a ser uma só carne. Paulo conhece e transmite a vontade do Senhor (Mc 10.1-12; Lc 16.18): repudiar seu cônjuge e casar novamente, embora possível na Antiga Lei, é vedado no reino da graça (1Co 7.10): é um adultério. Contudo, é preciso declarar aqui dois pontos importantes: Sabemos que o Evangelho de Mateus (5.32 e 19.9) autoriza um repúdio da espôsa por causa de sua má conduta. A maior parte dos exegetas opina que êstes textos são, provàvelmente, interpolações posteriores, que refletem uma nova situação eclesiástica, na qual não mais era possível manter todo o rigor da palavra autêntica de Jesus. Mas, consta que Mt 5.32 não fala de um nôvo matrimônio daquele que repudiou sua mulher; consta também que Mt 19.9 não dá a evidência gramatical de um direito para o repudiante casar-se novamente: o único direito claro é o de repudiar a mulher adúltera. A interpretação de ambos os textos dá lugar, ainda, a várias hipóteses, influenciadas, aliás, pela disciplina eclesiástica dos respectivos comentaristas. A maior parte das Igrejas protestantes vê no adultério uma causa legítima de divórcio e de segundas núpcias para o divorciado: atitude esta da Igreja oriental,

que noã foi condenada por Roma no concílio de Trento. Roma, por seu lado, autoriza uma separação de corpos sem possibilidade de um nôvo matrimônio para os separados. A segunda observação é relativa à autorização paulina de abandonar o cônjuge que não se separou do paganismo, no caso de êste último assim requerê-lo. Neste caso, o cristão pode contrair segundas núpcias, porque deixou de ser ligado (1Co 7.12-16): o seu anterior casamento agora é desqualificado, por não se ter elevado ao nível que representa a salvação. É permitido supor que se Lucas foi o único entre os evangelistas a afirmar que a conversão pode ocasionar um divórcio (14.26; 18.29), ou que pretender continuar assim casado compromete a salvação (14.20), isto é porque êle foi o único a escrever para leitores gentílico-cristãos.

5.º) O casal forma uma hierarquia, reflexo da que une Jesus, o Cabeça, à Igreja, que é seu corpo (Ef 5.22-23), e também conforme a intenção criadora de Deus (1Co 11.8-9; 1Tm 2.13). O homem é a cabeça da mulher (1Co 11.3), isto é, aquêle que lhe dá sua razão de ser; a mulher é o corpo (Ef 5.28), a glória (1Co 11.7) do homem, isto é, aquela que o expressa, manifesta-o e o revela (como a Igreja revela e expressa Cristo). O homem é chefe amando sua mulher (Ef 5.33; Cl 3.19), pois para a Bíblia é o amor que manifesta a autoridade: a mulher é corpo, sujeitando-se a seu marido (Ef 5.22ss; Cl 3.18).

c) *O matrimônio é santo* (Hb 13.4; 1Ts 4.1-5). O apóstolo, para descrever a realidade figurada e refletida pelo matrimônio, acumula os têrmos "sacramentais" (Ef 5.26-27). Restaurando-lhe a primitiva pureza, Jesus Cristo salientou que a irrupção do reino de Deus confere à união matrimonial um alcance totalmente nôvo, não percebido pela antiga legalidade (Mc 10.1-12 par), tão santo que os próprios apóstolos ficaram atemorizados (Mt 19.10). Revela-se portanto, em o NT, um fortalecimento considerável das normas de vida sexual e conjugal: além do dever missionário do casal, já mencionado, o cristão toma consciência de que, desde já, o corpo é o sustentáculo e o templo do Espírito Santo (1Co 6.19), e por consequência qualquer desregramento sexual será considerado profanaçoã e blasfêmia. Além da condenação da homosexualidade (Rm 1.2ss; 1Co 6.9-10), encontramos uma condenação muito mais rigorosa das relações com uma prostituta (comparar 1Co 6.12-20 e Gn 38.12ss), e o adultério não é apenas introduzir-se num outro casal, mas, inclusive para o marido, separar-se daquele com o qual formamos um conjunto, um só corpo. (Mc 10.11 par). E, visto que do coração provêm os adultérios (Mt 15.19), êstes começam no momento em que se lança um olhar de cobiça sôbre uma mulher (Mt 5.27ss; ver Jó 31.1,7ss). Objetar-se-á, talvez, que Jesus teve, para com as prostitutas e as adúlteras, mansidão chocante para os bem-pensantes de sua época (Mt 21.31; Jo 4.1-30; 8.1-11); mas daí a concluir que os pecados delas não são tão graves, há um abismo que o NT nunca franqueia. Igualmente abusivo seria opor, neste particular, a atitude de Jesus e o comportamento da primitiva Igreja. Pois também a Igreja sabe que, fora de suas normas, há fornicadores e impúdicos que precisam ser chamados à salvação (1Co 5.10; Cl 3.5ss); mas, sendo ela quem, desde a Ascensão e o Pentecoste, representa o reino de Deus e constitui o corpo de Cristo, semelhantes vícios não são toleráveis *entre seus membros*: se seus membros os cometerem, a Igreja os excomungará (1Co 5.9-11; ver Hb 12.16) enquanto não se arrependerem (1Co 6.10-11; 2Co 2.1-12; 12.21; Cl 3.5ss; 1Tm 1.10), pois semelhantes atos os excluem da salvação (1Co 6.10; Gl 5.19-21; Ef 5.5; Hb 13.4; 1Co 10.8) e êles têm de sabê-lo.

Indiscutìvelmente, também em sua doutrina e disciplina sexual e conjugal, a Igreja compromete sua fidelidade.

J.-J. VON ALLMEN

MAU

VT

Para designar o mau, o VT dispõe de uma extrema diversidade de têrmos: êstes expressavam, originalmente, esta ou aquela característica do mau ou êste ou aquêle juízo de valor da comunidade sôbre êle. Posteriormente, os têrmos se inverteram, e um dêles, talvez mais moderno e certamente mais preciso, serviu para designar, genèricamente, tôda a família dos perversos. Esta palavra genérica, geralmente traduzida em nossas Bíblias por "mau", deveria ser traduzida mais exatamente por "ímpio", ou por "transgressor", noções mais dinâmicas e mais israelitas. Pois é relativamente a alguma coisa ou a algum ser que êles são maus.

De fato, a maldade opera em três campos: em Iavé, em Israel, na Lei, ou seja, em expressões modernas, no campo teológico, social e moral; mas para os israelitas, êstes campos formavam o plano único da —> *aliança*.

O mau, inicialmente, é aquêle que não admite a aliança de Iavé (especialmente, nesta perspectiva, os inimigos de fora), mais frequèntemente aquêle que, embora admita sua neces-

sidade, não a estima suficiente: "Iavé está longe demais, não vê, não pode providenciar, não se importa, não existe na prática" (Sl 10.4-13; 14.1; 53.2). Não se trata de ateísmo, mas o ímpio procura outras alianças com outros deuses (igual atitude do povo de Israel em conjunto, aliando-se com outros povos e, portanto, com outros deuses). O primeiro dever dos profetas será denunciar estas alianças, que na mente dos maus não excluem o serviço de Iave. Se os profetas protestam, é primeiramente porque ninguém pode servir a dois amos (Js 24.15; 1Rs 18.21); e, sobretudo, porque uma aliança não é neutra: obriga a compartir a "vida", o poder do deus; a contaminação é, portanto, obrigatório (o próprio perverso é contagioso: Sl 1). Fatalmente o mau ver-se-á levado a rejeitar a aliança de Iave, a enfermar cada vez mais gravemente e a tornar-se, relativamente à aliança divina, uma perfeita nulidade, sem, entretanto, deixar de ser perigoso para os demais membros da aliança. (Paradoxo êste apenas para os nossos espíritos modernos, que consideram o nada neutro; enquanto que, para o israelita, o nada é nocivo, desagregador).

1. Por estas considerações estamos inclinados a crer que a primeira forma histórica do mau tem sido o feiticeiro, o mágico. Os Salmos, estudados atentamente, corroboram êste parecer (Sl 31; 57; 59). O VT, aliás, os menciona amiúde, sem qualquer consideração para com êles (Dt 18.9-14): a expressão traduzida por "autor de iniqüidade" significava, na realidade, "autor de encantamento", ou pelo menos, "autor de destruição, malfeitor"; e outro têrmo traduzido por "inimigo", parece aparentado com "necromante". A magia é a primeira forma da teologia natural, e os mágicos pecam contra Iave quando o declaram insuficiente e quando se valem de fôrças que Iave não quis conceder aos homens, ou delas se servem de uma maneira indevida. Pecam contra a cidade, cujos alicerces abalam, contra a Lei que os proscreve, contra os israelitas, aos quais contagiam com sua loucura e impiedade.

2. *A segunda forma* (muito semelhante) é o —> *idólatra*, também fautor de outras alianças e seguidor de outras leis, que ao final rejeita a Lei e se torna um foragido da Lei; progressivamente, determinado quase por completo, a mentir, roubar, matar e ser inimigo de todo aquêle que está "na Lei", o perverso atenta à santidade de Iave, bem como à integridade de Israel e da Lei: portanto, o ímpio deve ser destruído.

Há, evidentemente, outros perversos: transgressores, profanadores, assassinos; foram por um certo escrúpulo teológico colocados na categoria dos idólatras: trangredir um mandamento ou desprezar a justiça era atacar Israel, romper a aliança, resistir a Iave, e, principalmente, era ser idólatra, mesmo que, ao nosso modo de ver, esta idolatria não é primitiva. Pois, para a mentalidade israelita, quem não estava com Iave estava contra Iavé, mercenário do poder inimigo. E todo prejuízo feito a um israelita piedoso era, necessàriamente, fruto de uma idolatria profunda.

Isto explica as *imprecações contra os maus* (Sl 109; 139), que indevidamente, muitos rejeitam ou adotam globalmente. Elas significam:

a) No plano religioso: sentenças de excomunhão. Os ímpios se afastam da aliança e da comunhão com o divino poder. Êste veredito, pronunciado contra êles mesmos, é solenemente contemplado por Israel, que suplica a Iavé para o tornar efetivo; hoje, isto seria a excomunhão.

b) No plano civil, são meios de ação. Pede-se ao juiz (Iavé é o Juiz para Israel) que os castigue segundo a culpa cometida: hoje isso significa pedir a Deus mais justiça para os nossos Estados, e trabalhar com êste fito.

NT

O mesmo têrmo grego significa o Maligno (Mt 5.37), o perverso (Mt 5.39), o mal, não em si, mas enquanto ação nefasta (Mt 5.11); também qualifica uma pessoa (Mt 18.32), suas obras (Cl 1.21), o presente século (Gl 1.4; ver Ef 5.16), a geração presente (Mt 12.45), o mundo inteiro (1Jo 5.19). Mas também a consciência do homem pode ser má (não no sentido moderno de consciência torturada: Hb 10.22), mãs podem ser suas obras e palavras. Não certamente por ser o homem, fundamental e objetivamente, mau, mas porque são fruto da vontade perversa (Mt 15.10-20 e Mc 7.14-23, onde coração tem o sentido hebreu de vontade), pois até o próprio mundo não é mau em si (Jo 17.15). Há, ademais, espíritos maus (Mt 12.45 —> *Demônios*), que constituem todo um mundo hierarquizado e inimigo do outro mundo; entre ambos os mundos não existe neutralidade, nem síntese (ver VT e Mt 6.24). Mas êste estado de coisas não é definitivo. Em primeiro lugar, êste mundo mau recebe sua luz e, logo, sua vida, de Deus que é bom (Mt 5.45), e que trouxe à existência êste mundo (Jo 1.1ss). Não é, absolutamente, nenhuma questão de dualismo: Deus é o universal Criador. O mal aliás, não é tão imanente ao mundo ao ponto de qualquer um, só pelo fato de estar no mundo, ser contagiado por êle. O mal

é mais um hábito, uma torcedura que se contrai paulatinamente; e então nós nos fazemos, passo a passo, *do* mundo, *do* maligno (1Jo 3.12). Desvio terrível, animosidade contra Deus, animosidade por causa de tôdas as coisas, destas coisas que suspiram pela libertação (Rm 8.18ss). Quem fôr vítima dêste mal não pode curar-se a si mesmo; a árvore má não pode dar frutos bons (ver Mt 7.18), e a geração perversa que pretende expulsar o seu mau espírito varrendo bem a casa, encontra-se, ao final de contas, sete vêzes pior que antes (Mt 12.43s). Torna-se necessário, uma purificação que seja, de fato, uma ruptura (Hb 10.22 —> *Batismo*).

Há um mal em sentido meramente profano (At 17.5), outro especificamente moral: o mau que transgride a Lei. Em sentido nitidamente cristão, o mau é o homem que não perdoa (Mt 18.32), que se insurge contra os apóstolos ou a Igreja (3Jo 10; 2Ts 3.2), ou ainda o herege (2Jo 11).

Em face do indivíduo mau, que não pertence à Igreja, cabe o dever de interceder a seu favor (Mt 5.44); se fôr cristão, cabe advertí-lo sôbre o perigo da condenação eterna (Mt 18.15ss), e excomungá-lo como último recurso para que se arrependa (Mt 18.15ss; 2Co 2.5ss).

A. MAILLOT

MENTIRA

VT

Passam de uma dúzia os têrmos que, de uma ou de outra maneira, dizem respeito à mentira. No VT esta noção guarda estreita relação com a idéia de —> *palavra*. O VT considera a palavra como poderosa e operante, não em virtude de alguma imanência própria, mas por um privilégio que Iavé comunicou à palavra humana. A palavra pode ser, portanto, um instrumento magnífico ou perigoso. A mentira define-se, nesta perspectiva, como uma palavra *autônoma*, isto é, cujo poder se pretende utilizar fora da vontade de Deus. O mentiroso dirá: "Com a língua prevalecerei" (Sl 12). Mentira também é tôda palavra *perversa ou ímpia*, pois o homem, crendo-se senhor dêste poder, usa-lo-á contra o próprio Iavé, contra seu próximo, para benefício próprio; pretensão, aliás, meramente ilusória. Êste embuste da mentira é capital para o VT: pois por ela é que a palavra mentirosa mais se contrapõe à palavra da verdade. A —> *verdade é estável*. Contra Iavé, a mentira corresponde à —> *magia* (utilização de outras fôrças que não as suas) e à idolatria; contra o próximo, equivale igualmente à magia: palavras *nefastas* ou nocivas; ou à calunia, cujas afirmações enganam o ouvinte e prejudicam à vítima, tôda vez que a palavra do mentiroso é recebida como verdadeira.

Pela mentira, o homem quer agir sôbre os homens, as coisas, o passado e o futuro; não apenas reescrever a História mas "refazê-la". Portanto, a mentira essencial, a mentira das mentiras, será negar, quer a divindade, quer a humanidade de Cristo, centro da História (1Jo 4.1; 1Jo 2.22). (É interessante ver como a Serpente de Gn 3 recria o passado para agir sôbre o porvir).

1. *Magia e mentira* (ver Sl 59.13; Is 28.15, onde a mentira aparece como uma *potência* do mundo infernal). Como no caso da idolatria, a mentira qualifica não apenas as palavras, mas também a atitude e a existência do mentiroso, assim como a potência a qual serve. Cabe, pois, perguntar se, fundamentalmente, a mentira não foi para o Israelita, uma destas *potências* que Cristo "espoliou", ilusórias, mas às quais os homens conferem tanta fôrça.

2. *Idolatria e mentira*. Os ídolos merecem, portanto, ser chamados de mentira ou de mentirosos, pois guardam estreita relação com o embuste (Am 2.4; Jr 10.14; Zc 10.2): O mesmo têrmo significa de fato mentira, loucura, e um pequeno ídolo: outro têrmo significa nada, mentira, feitiço e fôrça. Assim alternativamente, com os mesmos têrmos, afirmam-se o poder tremendo, bem como o nada e a loucura dêstes ídolos. A mentira aninha-se no próprio coração do mistério do pecado, ao mesmo tempo ilusório e nocivo, porque a ilusão desagrega e destrói. Notemos que de nada serve a sinceridade dos adoradores de ídolos. Paulo, fiel eco do VT, dirá que as criaturas mudaram a verdade de Deus em mentira (Rm 1.25). É bem digno de observar que Paulo não diz "abandonaram a verdade de Deus pela mentira". A mentira não tem uma existência pessoal ou autônoma. Para o VT, como para Paulo, a criatura deificada é uma mentira, um falso deus, que se atribui o que é do verdadeiro Deus. Ela promete ao homem o que não lhe pode dar. Até mesmo lhe dará o contrário, mas obstinadamente o homem acredita que algum dia esta criatura haverá de lhe realizar esta deificação. Esta é a grande zombaria dos profetas (Is 44.6-10, sobretudo v. 20; Jr 10. 6-16; 51.15-18).

3. *Gn 3*. O tentador começará sua obra de morte com uma mentira (até com várias) e curiosamente o Códex Samaritano (v. 2), em vez de "serpente", leu "mentiroso", correção dogmática interessante (ver Jo 8.44). Pode-se perguntar por que a serpente veio a ser o tipo

do mentiroso: primeiramente por causa de sua língua bifurcada (Sl 52.4) pois um dos vocábulos usados para "mentiroso" significa ora escorregadio, ora dividido, sendo assim possível pensar na ambiguidade da linguagem de Gn 3, ainda mais que a bifurcação, a ambiguidade ou duplicidade, a "dualidade" é uma das características do mentiroso (ver Sl 12, onde o mentiroso que se prevalece de suas palavras, tem um coração duplo, literalmente: um coração e um coração; comparar Tg 1.8: o homem "dipsíquico"). Ora, ter duas vidas, p.ex., uma vida de domingo e outra de dias comuns, é o que o VT chamará mentira. Se a serpente foi escolhida como tipo da mentira, deve-se isso ainda à sua fascinação, que convence a vítima de impotência: êsse estranho poder de fascinação, que reside mais na vítima do que na serpente, não deixou de impressionar os israelitas. O tradutor do Códex Samaritano comprendeu perfeitamente o que era a mentira: na origem do pecado, a mentira é um embuste, em cuja virtude o homem segue uma meta imaginária, e, portanto, a mentira é nociva, mortal, já que o homem, acreditando nela, encontra sua perdição.

4. *Lei e mentira.* Não há no Decálogo o mandamento: "Não mentirás" (ver contudo Lv 19.11), mas os três primeiros mandamentos o incluem necessàriamente. (O terceiro literalmente: "não tomarás o nome de Iavé *para pecar*", e não *'em vão'*: isto é, não te servirás do poder do nome divino para causar um dano a teu próximo). Não dirás falso testemunho contra o teu próximo" visa um caso particular de mentira, o mais claro de todos. Há, porém, dois motivos que explicam a ausência no Decálogo do mandamento: Não mentirás": 1.º — êle significava, em última análise, não pecarás", e arriscava cair no geral; 2.º — o pensamento dos israelitas é realista, a mentira não é, para êles, relativa a uma verdade abstrata ou íntima. A verdade é aquilo que Iavé tem feito ou fará na História, aquilo que quer que façamos. Escapatórias verbais não são, portanto, verdadeiras mentiras, pelo menos inicialmente: Iavé abençoa as parteiras (Ex 1). A verdade é também a integridade do próximo, e a mentira intenta não apenas danificá-lo, mas viciá-lo. A prova é que um israelita, condenado judiciàriamente por causa de um falso testemunho, se considera abandonado por Deus e se confessa, efetivamente, réu pecador.

5. *Profecia e mentira.* O profeta mente quando fala sem nada ter ouvido da bôca de Iavé, ou quando tergiversa a palavra de Iavé (profeta de mentira: Jr 29.9; Ez 13). Narrando histórias inventadas, não evitando a eclosão de erros, os profetas de mentira enganam o povo e o levam à ruína.

Sem afastar-se substancialmente desta significação primitiva, o têrmo mentira tomou, posteriormente, um sentido mais moderno, conservando o critério dominante de objetividade: reduzir o verdadeiro, ou aumentá-lo, é mentir (Pv 30.6). O veredito final do VT sôbre a mentira declara-a uma ilusão e uma loucura, já que, tarde ou cedo, a palavra retorna ao seu autor.

A mentira mente para o próprio mentiroso.

NT

1. João é quem mais lugar concedeu ao exame da mentira. Jo 8.44, talvez influenciado pelo Códex Samaritano (ver supra), chama o Diabo mentiroso e pai da mentira" e, paralelamente, homicida". Os judeus são filhos do Diabo porquanto não reconhecem a divindade de Cristo (ver 1Jo 2.22: a mentira está em negar a divindade de Cristo). Em João, a mentira aparece relacionada com Cristo, ou seja, mais exatamente, o Cristo histórico é a —> *Verdade* (14.6), e o homem que não o reconhecer está na mentira. Tôda coisa vista fora de Cristo, é vista, portanto, de maneira mentirosa. 1Jo 1.6 declara que, para o cristão, a mentira consiste em admitir a contradição entre o ser e o viver, entre a proclamação da bôca e a prática da vida. 1Jo 2.4 afirma que mentir é declarar ser o que de fato não é. Há uma curiosa e instrutiva ligação entre ser cristão, afirmar-se cristão, e viver como cristão". Se um dos três membros entra em contradição com os outros, inicia-se o reino da mentira. Outra mentira começa a reinar quando não há conformidade entre nossas relações com Deus e nossas relações com o próximo (1Jo 4.21). A realidade duma afirmação que ameaça ser meramente subjetiva, deve ser verificada mediante a conformidade objetiva: o NT dá por evidente que a sinceridade não tira à mentira seu caráter de culpa. Hipocrisia não se opõe, de jeito nenhum, à sinceridade, sendo apenas a heterogeneidade entre o que de fato somos, e o que pretendemos ser. E, mesmo que esta natural contradição acompanhe tôda sua vida, o hipócrita nem sequer se percata mais de sua mentira. Eis porque Jesus denuncia tão veemente os fariseus. A hipocrisia é o fim normal do pecado: sua vítima crê no que não existe, estima ser o que ela não é.

2. Paulo denuncia na mentira a obra típica do homem velho (Cl 3.9). O texto de Rm 1.25, já citado, é parcialmente explicado por Rm 5.12ss, que explica: *a*) que o pecado, a

despeito de ser poderoso, nada inventou: só consegue destruir e matar; *b*) que, mesmo matando e destruíndo, o pecado não cria para o homem uma condição imprevista e independente dos divinos desígnios, e *c*) que, portanto, ùnicamente Deus, mediante sua graça, salva o homem. O pecado foi u'a mentira do princípio até o fim.

3. Notemos também: Mt 26.59, que indica que, com o auxílio da mentira, o sinédrio condenou a Jesus: At 5.1ss, que declara a mentira digna de morte (ver também Ap 21.8): Hb 6.18, texto importante, que mostra haver em Deus a impotência radical de mentir.

Apóstolo de mentira, pseudo-apóstolos, pseudo-profetas, etc. Ao seu respeito nos dá notícias 2Co 11.1-15, sem resolver totalmente o problema. Consta tratar-se *a*) de homens que se sobrepõem aos apóstolos (em grego "hyperlian apostoloi = super-apóstolos; v. 5). Doutrinalmente? moralmente? Provàvelmente tanto pela doutrina como pela ascese. *b*) Pregam outro "Cristo", apoiado em outro espírito (v. 4); êles pretendem ter sido favorecidos por um nôvo Pentecostes, ter recebido um nôvo ensino, sem dúvida gnóstico.

De qualquer modo, há mentira porque há dano à pessoa histórica de Cristo, desconhecimento de seus eleitos (pois a Encarnação e o Pentecoste são únicos) e sedução dos coríntios que se precipitam, como Eva, à perdição (v. 3).

Pseudocristo (Mc 13.22; Mt 24.24). O Pseudocristo não nega a existência de um Cristo: ao contrário, êle se apoia sôbre a espera do mundo pela vinda de um tal personagem apropriando-se sòmente dos benefícios desta esperança.

A. MAILLOT

MILAGRE

VT

1. Nossa concepção do milagre depende de como nós representamos o mundo. Para o estudioso moderno, habituado a considerar a natureza regida por determinadas leis, o problema das relações entre as leis *naturais* e o milagre apresenta grandes dificuldades de ordem científica e filosófica. O VT ignora esta classe de problemas, pois para êle não existe o conceito de natureza. O mundo não é uma máquina impulsionada de uma vez por tôdas por seu inventor; não leva uma existência autônoma; mas foi criado por Deus e permanece sob a perpétua dependência de Deus (—> *Criação*). Deus é seu constante Senhor e compraz-se em se manifestar ininterruptamente através de sua obra. A própria natureza toma parte no drama da redenção, sofrendo e se alegrando com o homem e por causa do homem. O Criador fica indissolùvelmente relacionado com sua criação e suas criaturas.

2. Portanto, o milagre não aparece, primordialmente, como acontecimento de ordem sobrenatural, nem se caracteriza pelo fato dêle suspender as leis da natureza: êle é extraordinário porque manifesta, geralmente, de modo inesperado e com peculiar intensidade, a presença de Deus entre nós. É mediante milagres e prodígios que Iavé revela seu cuidado por Israel; sua solicitude é acompanhada de transtornos e prodígios que provocam pavor não menos que admiração. É, de fato, interessante de constatar que os têrmos usados pelos israelitas para ponderar os portentos de Iavé evocam poder, atividade criadora, façanhas e, além disso, admiração, surprêsa e temor.

Para os homens da antiga aliança, a característica do milagre é de revelar a presença divina. Os portentos e prodígios, no VT, manifestam a intervenção de Iavé no meio de seu povo, sejam êles seguidos ou não, de fenômenos surpreendentes. A Escritura narra as proezas inauditas realizadas por Deus: a terra abre sua bôca e devora os filhos de Coré revoltados contra Moisés (Nm 16.30); um granizo de pedras abate-se sôbre os inimigos de Israel, o sol detém sua carreira para consagrar a vitória de Josué (Js 10.10ss); a sombra recua de vinte graus a pedido de Ezequias (2Rs 20.10); a própria criação merece ser cantada como o máximo portento do divino poder (Sl 89.6; 106.2; 139.14; Jó 5.9s). Entretanto, simples acontecimentos como o sôpro do zéfiro, o encontro de uma donzela, a derrota de um inimigo, são milagrosos para Israel, porque, sem a intervenção divina, êles não se teriam produzido (Ex 14.21-22; Gn 24.12ss; 1Sm 14.23 e 45).

3. Para o VT, o milagre nunca é um fato isolado, mas aponta para outros fatos. A finalidade das intervenções extraordinárias de Iavé é, precisamente, revelar algo, admoestar, anunciar, manifestar a intenção divina. O milagre, na expressão de W. Eichrodt, é um índice apontando para Deus: êle o designa, manifesta o seu poder e a sua vontade; êle é uma Palavra de Deus que manifesta e revela; tem uma significação e esta importa muito mais que o evento material. Diante de um fato que parece prodigioso, Israel não indaga: "Será possível tal portento? Será verdadeiro?", mas sim: "Que querrá êle significar? Qual será a sua mensagem?".

4. Assim é como Israel encara o milagre: é um sinal dado por Iavé; êste sinal, porém, não

possui nenhum valor absoluto, mas é válido sòmente para a fé. Tanto mais que existem falsos profetas, falsos milagres e falsos sinais: há portentos realizados por potências (—> *Autoridades*) opostas ao verdadeiro Deus. Os encantadores do Faraó rivalizam com Moisés, o taumaturgo de Iavé (Ex 7.11,22; 8.7,18, etc.), e falsos profetas seduzem o povo mediante suas façanhas (Dt 13.1ss). O milagre não basta para provar a intervenção divina, mas deve aparecer relacionado a outros acontecimentos e explicado pelo conjunto da revelação bíblica; sòmente a esta luz constará a intervenção de Deus. O verdadeiro milagre está de conformidade com as indicações que os crentes já possuem sôbre Deus, dirige-se, portanto, à fé já iluminada pelo conhecimento de Iavé.

Há um laço estreito entre fé e milagre: o incrédulo não vê, nos incidentes de cada dia, na vida rotineira ou na grande política do Médio-Oriente, a mão do Deus de Israel. Não sabe ler os sinais dos tempos, não escuta as múltiplas advertências de Iavé, pois êle tem olhos para não ver e ouvidos para não ouvir. O milagre nada revela a quem não acredita em Deus, e, aparentemente, endurece-o mais. Assim o Faraó se obstina, a despeito das pragas cada vez mais extraordinárias que se abatem sôbre Egito, em reter cativo o povo de Deus (Ex 7.3,9; 11.10, etc.); assim Acaz e as autoridades de Jerusalém recusam ler, nos nomes estrangeiros recebidos pelos filhos de Isaías, as advertências mandadas por Iavé (Is 8.18; 20.3; 7.11). Mas, pelo contrário, o Deus de Israel dá um sinal a Gedeão para fortalecer-lhe a fé, e Gedeão parte a socorrer seu país oprimido pelos filisteus (Jz 6.17 e 36ss).

5. O milagre é, pois, um meio nas mãos de Deus para conduzir a História até que o Reino tome posse do mundo inteiro. Tem o seu lugar na revelação bíblica, êle não é nem supérfluo nem indispensável. O leitor do VT constata que as intervenções extraordinárias de Iavé se concentram especialmente em três épocas da História santa, a saber, nos três momentos decisivos não apenas para a sobrevivência do povo, mas para a realização do plano divino. A primeira época corresponde ao êxodo: através de Moisés e do Faraó, atôres do cenário, estão se enfrentando Iavé e o poder satânico dos ídolos egípcios (Ex 5ss). O segundo momento crucial se situa nos tempos de Elias e de Eliseu: os israelitas, seduzidos pelos cultos de Baal e de Astarté, fôrças naturais divinizadas, comprometem a continuidade da obra de Iavé (1Rs 17ss). A terceira fase crítica abre-se quando os assírios, acampados ao pé de Jerusalém, ameaçam não apenas o trono de Daví, mas o templo de Deus, e procuram aniquilar o povo eleito (Is 6ss; 36ss).

6. No VT, os milagres, bem longe de serem destinados a saciar a fome de espetáculos ou a sêde de segurança, inerentes ao coração humano, são concedidos aos crentes para fortalecer-lhes a fé em Iavé e manifestar-lhes o poder de uma Providência que não abandona o mundo a destinos arbitrários. Nas épocas de fé debilitada acontece, porém, que a procura do sensacionalismo se desenvolva e que se intente firmar uma religiosidade de superfície em prodígios espetaculosos. Tal decadência da fé vê-se denunciada já em vários textos do VT (em particular nas Crônicas); a literatura apócrifa em geral pulula de façanhas estupendas realizadas à toa: um povo iludido, precisamente quando perde todo contato com seu Deus, anda à procura do milagre para dar-se a prova de segurança estimada necessária e decisiva. Jesus inicia sua atividade no momento em que os judeus, como qualquer povo da Asia Menor, correm trás dos fazedores de milagres, ávidos de presenciar acontecimentos sensacionais; mas o Cristo, desde o primeiro dia de sua vida pública até a última hora de sua agonia, constantemente repele a tentação de cair no taumaturgismo (Mt 4.1ss): sòmente obra "sinais" para atestar a proximidade do Reino (Mt 11.2ss); àqueles que solicitam para provar sua messianidade, Jesus promete ùnicamente o "sinal de Jonas" (Mt 12.38-41; 27.3944 par). Haverá, de fato, História mais portentosa que a epopéia de Jonas revivida pelo Filho de Deus?

R. MARTIN-ACHARD

NT

1. Os evangelistas e os apóstolos empregam três têrmos para designar os fatos extraordinários de Jesus: *milagre, sinal, prodígio.*

a) O *milagre* é um ato de poder (de fato, o têrmo grego é traduzido em português, ora por milagre, ora por poder). Quem realiza o milagre é portador de certo poder, quer concedido por Deus e seu Espírito, quer emprestado por Satanás. Bem pode o milagre ser um ato extraordinário inexplicável pela ciência, pela psicologia, etc., ou qualquer ato, qualquer intervenção de Deus na vida do mundo ou do homem em particular. A intervenção divina pode ocorrer tanto no campo espiritual (=conversão, reconfôrto, luz evangélica, etc.) quanto no material (—> *enfermidade* —— *elementos*). São, pois, consideradas milagrosas não só a cessação de uma doença, sua radical cura, mas também a luta espiritualmente travada contra a doença e vitoriosamente terminada na paciência e na aceitação da dor. Assim, São Paulo recebe do Senhor a fôrça para continuar o apostolado a despeito de sua enfermidade (2Co 12.9-10). São milagres não apenas as curas operadas por Jesus

antes de morrer e ressuscitar, mas também a fôrça e reconfôrto que comunica àqueles que vivem unidos a êle (2Co 12.7-10). Vemos, pois, que em o NT a palavra "milagre" goza de maior extensão do que entre nós, modernos.

b) O *sinal*, que na sua forma exterior pode carecer de espetaculosidade, responde a dupla finalidade: 1.º — anunciar uma realidade vindoura, sendo assim, antecipação do mundo porvir; e, 2.º — proclamar, manifestar Aquêle que, desde já, está agindo no mundo: reclamar a atenção sôbre Jesus, para que se conheça que Deus está agindo nêle e através dêle.

c) O *prodígio* é realizado fora do curso normal das coisas: êle é contrário às leis naturais conhecidas pelo homem. Salienta o poder de Deus (às vêzes de Satã) com grandiosidade e esplendor incompreensíveis (At 2.19s).

2. Sem entrar no detalhe da classificação cronológica dos diversos relatos evangélicos, notaremos os traços característicos seguintes:

a) *A literatura paulina* apresenta o uso mais frequente da palavra *milagre* nos diversos sentidos que acabamos de definir. Os evangelhos sinóticos, embora narrem muitos fatos milagrosos, não usam o têrmo. Sòmente para caracterizar a atividade de Jesus, de u'a maneira geral, falam de seus milagres: o texto de Marcos é, particularmente, instrutivo a respeito.

b) *Nos evangelhos sinóticos*, os *sinais* são reclamados pelos escribas e os fariseus (Mt 16.1-4; 12.38-39; Mc 8.11-13; Lc 11.16) especialmente em forma de fenômenos celestes. Em nossa perspectiva, Jesus apenas faz milagres, nunca *sinais*. Uma só vez, de fato, ouvimos êste têrmo dos seus lábios: "Esta geração má e adúltera pede um sinal: mas nenhum sinal lhe será dado senão o de Jonas" (Mt 16.4; Mc 8.11-21), e uma só vez está aplicado a Jesus: "êste menino... será *sinal* (e não alvo) de contradição" (Lc 2.34; cf Lc 2.12).

O quarto Evangelho, pelo contrário, nunca fala de milagres e sempre de *sinais* (coisa bastante difícil de ver nas atuais versões neo-latinas, embora evidente na vulgata latina). A turba fica satisfeita com os sinais (6.2,14,26; 12.18,37), impressionada por seu caráter maravilhoso, mas sem compreender a razão de tais fatos. Para ela, Jesus é um ser extraordinário, porém não o Filho de Deus. O vulgo reconhece em seus atos os efeitos de um poder misterioso, embora não discernindo a causa verdadeira: Deus agindo no seu enviado (5.19). Os sinais de Jesus maravilham e fascinam estas mentes curiosas e ávidas de aproveitar-se do taumaturgo, mas não as levam à fé (12.37; 6.26).

São levados à fé exclusivamente aquêles que, além do fato, compreendem e percebem a presença de Deus, a —> *glória* do Senhor (2.23; 3.2; 10.41). O sinal é, portanto, um acontecimento cuja significação não é imediatamente visível, mas só perceptível para a fé: esta deixa de ver no milagre um ato autônomo, devido a um poder prodigioso, mas contempla a Deus operando e anunciando profèticamente o porvir: a ressurreição e a vida (2.18; 11.47; 12.18), a cura (4.54; 6.2), a transformação da natureza (2.11). Entretanto, o sinal pode obrar inversamente: irritar e endurecer ainda mais os inimigos da obra de Deus (2.18; 6.30; 9.16; 11.47; 12.37).

Aos discípulos será dado o poder de fazer êstes *sinais* e outros maiores dos que Jesus fêz (Jo 14.12-14; 15.5). Mas os sinais dos discípulos e os do Mestre terão idêntica origem e idêntico significado.

c) Na descrição da Igreja de Jerusalém, o autor de *Atos* parece copiar uma fonte (cf Lc 1.1-4) caracterizada pelo uso simultâneo de ambos os têrmos *sinais* e *prodígios*. Ambos são utilizados para descrever a obra de Deus ao final dos tempos (profecia de Joel em At 2.19), e a obra de Jesus (2.22), bem como para qualificar o poder que Deus, ou Jesus Cristo, conferem a Moisés, aos discípulos, a Barnabé ou a Paulo (2.43; 4.30; 6.8; 7.35; 15.12).

3. Consta, pois, que os diferentes autores do NT usam têrmos bastante diversos para expressar uma realidade comum. Esta diversidade não é casual, pois revela determinados matizes de pensamento. Embora todos, através desta variedade, coincidam sintomàticamente para declarar que Deus é o autor de milagres, sinais e prodígios, descrevem contudo diversos aspectos humanos e teológicos dos fatos. O interessante é que, para todos os escritores do NT, o caráter sobrenatural dêstes portentos reside, precisamente, em sua origem divina, e não na maior ou menor admiração que êles possam causar no espírito humano. Isto deve ser dito e redito: uma ação divina, aparentemente tôda ordinária, mas perceptível para o crente, constitui um milagre. Inversamente, um fenômeno extraordinário, surpreendente, inexplicável, que não guarda relação com a fé, não constitui milagre.

Nossos conceitos habituais nos predispõem a ter por milagres apenas determinados portentos clamorosos e cientificamente insolúveis. Os autores do NT pensam bem diferente: num mundo que se separou de Deus, qualquer sinal revelando a divina presença em ação, sai do curso normal e dos pensamentos costumeiros. Tal ato, ou sinal, ainda que parecido com outros atos humanos, difere dêles em virtude de seu signi-

ficado e de sua finalidade: por êste ato é que Deus, ou Cristo, vence a indiferença e hostilidade dos homens, para se revelar a êles e manifestar-lhes seu poder e amor. Isto é que torna "maravilhoso" um milagre, e não aquêles traços surprendentes que o tornam aceitável perante nossa natural desconfiança, em virtude do efeito de surprêsa, da sedução ou da originalidade atraente que possam estimular nossa curiosidade.

M. CARREZ

MINISTÉRIO

VT

Lembremos de início que o têrmo "ministério" designa tanto as funções leigas como as religiosas, porquanto *ministerium* significa pròpriamente emprêgo, serviço (daí o nosso *mister;* em francês *métier,* em inglês *ministry*). Limitaremos a propósito a extensão do têrmo para considerar exclusivamente seu sentido religioso de mister santo, de ofício sagrado, de serviço de Deus e do santuário. O ministério sagrado era exercido, originalmente, pelo pai de família. Gênesis (12.7-8) mostra Abraão percorrendo a terra cananéia, erigindo altares, sacrificando e invocando o nome do Senhor. Muito cedo, porém, os atos do culto tornam-se privilégio e atribuição de homens delegados para êste mister. Samuel abençoa o sacrifício (1Sm 9); e quando Saul, sem esperar a chegada do profeta, oferece o holocausto, isso lhe é imputado como um delito imperdoável. Esta é a causa de sua rejeição por Iavé (1Sm 13). Consta que, já na época dos juízes, reservavam-se homens para o serviço do santuário e do altar (Jz 17-18).

A Bíblia reconhece três categorias de homens encarregados de um ministério e merecedores do título de *"pessoas sagradas":* os *sacerdotes* (—> Sacerdócio VT), os *profetas* e o *rei.*

1. No VT o *profetismo* não possui o caráter de liberdade que com excessiva freqüência se lhe presta. Como o sacerdócio, o profetismo é uma *instituição* com tradições próprias, sendo bem difícil assinalar as fronteiras que separam o primeiro do segundo. A atribuição profética é muito mais de falar e anunciar do que predizer o futuro, embora compartilhem com os sacerdotes determinadas práticas adivinhatórias. Os textos de Ez 4.16 e 7.1 autorizam a seguinte definição: o profeta é a bôca de Deus, definição sugerida, aliás, pela fórmula: "assim fala o Senhor", tradicionalmente usada para introduzir os oráculos de Iavé.

A terra de Canaã, antes da chegada dos israelitas, já conhecia o profetismo (a Mesopotâmia também). Nas proximidades dos santuários locais agrupavam-se profetas (ver: para o templo de Guibéia, 1Sm 10.5; de Betel, 2Rs 2.3; de Samaria, 1Rs 22.10). Não viviam solitários, mas formavam confrarias ou colégios presididos por um mestre comum ou pai, que dirigia os exercícios religiosos (daí a conhecida expressão: Filhos de profetas, para designar os membros de algumas dessas comunidades). Exerciam também as funções de adivinhos e viviam de esmolas (1Sm 10.5; 1Rs 22.6; 2Rs 2.3; 6.1; 9.1). Seu distintivo era um manto de pêlos, um cinto de couro ou um amuleto especial que levavam no rosto ou sôbre os olhos (2Rs 1.8; ver Zc 13.4-5). Tinham uma vocação peculiar e apareciam amiúde encarregados por Deus de determinado oráculo que, fôssem quais fôssem as conseqüências, cumpria-lhes resgatar. Nos grandes templos régios (Jerusalém e Samaria), os profetas eram numerosíssimos, cada qual com sua tarefa definida nos cultos destinados a trazer a resposta divina às orações dos crentes. Praticavam o êxtase, logrado mediante certas técnicas como a música, o canto, os gritos e a dança (1Sm 10.5; 2Rs 3.15; 1Rs 22.10; 18.26). Sabemos, pelo VT, que existiam também profetisas (Is 8.3; 2Rs 22.14).

Repetidas vêzes intentaram os críticos distinguir ou opor o primitivo profetismo de Israel oriundo de Canaã, e o profetismo conhecido através dos Livros proféticos do VT, mas foram tentativas vãs. Pois, certamente, os profetas, cujos Livros integram o Cânon, são os diretos herdeiros dos profetas primitivos. A resposta de Amós a Amasja de Betel (Am 7.14s) parecia fundamentar esta oposição entre um profetismo cananeu, ilustrado pelos profetas de Baal (1Rs 18), e um profetismo israelita, puro de todo elemento estranho. Mas o texto deve traduzirse diferentemente: "Eu não era profeta, nem membro de alguma confraria de profetas, mas boieiro e colhedor de sicômoros, até que o Senhor me tirou de após o gado e me disse: sê profeta".

Outros vêem nos profetas do VT os representantes do ideal nômade, seguidores da religião dos tempos mosaicos e opostos à religião moderna. Mas, consta-nos que, tanto para êles como para todos os seus contemporâneos, era Canaã a terra da bênção e da vida, da promessa divina, e de maneira nenhuma o deserto, pátria das trevas e da morte (—> deserto). Oséias, preconizando a volta ao deserto, evidentemente não almeja fazer lá uma morada definitiva para Israel, mas simplesmente salienta ser necessário um período de purificação (Os 2). A religião dos profetas era, na realidade, a religião do Israel dos reis, na qual tinham-se fundido a religião dos hebreus nômades e a religião cananéia.

Outros, finalmente, fazem dos profetas os inimigos do culto oficial, do culto público, e mesmo de qualquer forma de culto, espiritualistas puros que condenavam os ritos celebrados nos santuários (= clássica oposição profetas versus sacerdotes). Mas êsses críticos se esquecem de que, na época profética, era absolutamente impensável uma religião sem culto; os profetas, atacando determinadas formas de culto, não faziam qualquer oposição sistemática ao mesmo culto. Miquéias (cap. 6) não exigia a supressão dos ritos, e sim a presença nas práticas rituais de um coração sincero. E quando Amós reclamava a *justiça,* não visava ùnicamente o campo moral e social, exigia também um culto *justo,* quer dizer, puro de tôda mistura estranha. Com efeito, praticar a justiça é também celebrar um culto justo, o culto do verdadeiro Deus e não dos ídolos, e comporta a sinceridade do coração (Ez 18.5).

O israelita não fazia distinção entre a representação de uma coisa na sua mente e o cumprimento desta coisa. Muito pelo contrário, o segundo corre de per si e não tem importância. Por esta razão os reis conservavam centenas de sacerdotes e de profetas, cujo mister era exclusivamente ver, contemplar e representar a realidade; assim, quando saíam à guerra, procuravam ser vistos e representados como o rei vencedor. Estas representações mentais valiam tanto ou mais que as armas e os exércitos (Ler 1Rs 22: o papel dos profetas quando Acabe sai à guerra).

A pergunta difícil versa sôbre os verdadeiros e falsos profetas e como distingui-los. Isaías denuncia certos profetas que ensinam a —> *mentira* e cambaleiam por causa do *vinho* (Is 9.14ss; 28.7); Jeremias acusa-os de mentira, pois não passam de vento (Jr 14.14; 5.13); Oséias e Ezequiel constatam que não passam de loucos e insensatos (Os 9.7; Ez 13.3). No entanto, todos eram profetas do mesmo Deus, servidores dos mesmos santuários de Iavé. Sòmente o veredicto da história conseguiu revelar a verdade ou falsidade de suas predições e, conseqüentemente, da inspiração à qual apelavam.

Antes do exílio, a mensagem profética era concentrada sôbre o prenúncio do castigo, devido à dramática situação de Israel, cuja história era uma sucessão de catástrofes até o derrubamento final. Não é, pois, legítima a pretensa divisão entre profetas de desgraças (anteriores ao exílio) e profetas de venturas (pós-exílicos). Pois em todos os tempos os profetas anunciaram ao mesmo tempo julgamento e salvação, promessas e condenação.

É muito normal que os oráculos ratificados pelos acontecimentos, ou cujo conteúdo impressionara a imaginação popular, tenham sido guardados. Êles davam grande relêvo à linha mestra da história religiosa de Israel. Certos profetas ou círculos proféticos conservavam-se oralmente, mas outros os colocavam por escrito (Is 8.1; Jr 36). Os Livros de Amós, Oséias, Miquéias e Segundo Isaías (Is 1-39) deixam a impressão de ser meras coleções de oráculos piamente conservados na tradição oral e posteriormente escritos. Mas Isaías (40-66) constitui uma composição literária pensada para ser escrita.

Quanto mais forte se faz o poder sacerdotal, menos importante torna-se o ministério profético, a despeito de quantas novidades podia êste trazer para uma tradição que, passo a passo, se ia fechando. A Igreja conhecerá um fenômeno idêntico. Quando queriam ser ouvidos, os inspirados dos últimos séculos antes da era cristã, tomavam emprestado o nome dos grandes heróis do passado: Moisés, Elias, Enoc, etc. Formou-se, assim, uma literatura sumamente importante, conhecida sob o nome de Apócrifos ou Pseudepígrafos do VT.

2. *Outra pessoa sagrada: o rei.* Além de exercer as funções laicas de chefe estatal, o rei desempenhava um ministério, tocando-lhe um papel próprio no culto e na presença do Altíssimo. Fato ilustrado pela —> *unção de óleo* (Saul: 1Sm 9.27ss; Davi: 1Sm 16.12s; Salomão: 1Rs 1.32ss; Jeú: 2Rs 9.7), que tornava o rei propriedade do Senhor e integrava-o na esfera divina. Quem estender a mão contra o rei, será réu de sacrilégio (2Sm 1.14). Os precursores dos reis, os Juízes em particular, são descritos como possessos do espírito de Iavé. Houve quem opinasse que o rito da unção implicava um caráter divino ao rei, tornando-o Deus; baseava-se tal opinião em textos como 2Sm 14.17; a dedução é, evidentemente, forçada. Pois, mesmo quando os Salmos (2:7 "Tu és meu filho, eu hoje te gerei"; e 45:7, onde o rei é chamado de "deus") pareçam deificar o rei, não passa isso de uma simples redundância de fórmulas caras ao antigo Oriente e destinadas a ponderar a distância entre o rei e os súditos. Ademais, como admitir-se-ia que um soberano divinizado fôsse ter com Isaías num campo de pisoeiro (Acaz: Is 7.3), conversasse com Jeremias cativo (Zedequias: Jr 37s), ou buscasse pasto para o gado? (Acabe: 1Rs 18). No entanto, o rei, embora não divinizado, recebia de Deus o seu poder, era rei de direito divino, com maior caráter teocrático do que monarquia alguma em todo o curso da história. Em Jerusalém êste caráter resulta também da localização do palácio do rei junto ao templo, dentro de um mesmo recinto; salientam-nos expressões vulgares usadas corriqueiramente: o rei é "o filho adotivo de Iavé", o *Adon* = Senhor, como Deus; o ungido, o filho, o servo de Iavé. Tôdas estas expressões

permitem afirmar que êle está mais perto de Deus que nenhum outro mortal. A relação que une o rei a Deus possui um caráter especial e único. Talvez cumpra dizer que Israel concede a seu rei um certo grau de divindade, mas, na relação entre o rei e a divindade, Israel afasta qualquer idéia de identidade ou de encarnação física. O rei permanece sempre, e em todo lugar, um ser bem humano, um homem do povo (Sl 89.19s), subordinado a Iavé e dependente de Iavé. O seu poder provém de uma bênção divina amissível, conforme ensina o exemplo de Saul. Se é filho de Deus, não por natureza, mas por adoção, e se é escolhido e suscitado por Deus, nem por isso torna-se objeto de culto. No culto, êle representa o povo perante Deus, e age como intermediário entre o povo e Deus, como o canal através do qual a divina bênção chega até o povo, como o ponto de encontro entre Deus e a comunidade. O rei de Israel é, pois, a prova humana e tangível, a garantia da —> aliança e da presença de Iavé no meio do povo. Além de subvencionar liberalmente os enormes gastos do culto e de empreender as reformas religiosas de maior alcance (2Rs 22-23), o rei dirige pessoalmente o culto, conforme consta na oração dedicatória do templo, pronunciada por Salomão (1Rs 8), e abençoa o povo. O lugar que êle ocupa como pessoa sagrada revestida de um ministério, é tão importante que Ezequiel, na visão ideal do templo restaurado — cujo único rei é Iavé — reserva um lugar e uma função peculiares ao príncipe na celebração do culto (Ez 46). Um texto mutilado de Zacarias mostra-nos preparadas duas coroas, uma para Josué, o sumo sacerdote, e outra provàvelmente para Zorobabel, o descendente de Davi, que despertou tantas esperanças frustradas (Zc 6). Entretanto, as promessas feitas a êste rei bem ilustram o caráter sagrado da realeza no antigo Israel (Zc 6.13).

Nos ensaios de reconstituição das festas do templo de Jerusalém, vários autores coincidem em formular a hipótese seguinte: os grandes momentos da história passada, como a saída do Egito comemorada na Páscoa, davam oportunidades não apenas a que fôssem recitados os textos sagrados pertinentes, mas a que fôssem mimicamente representados, desempenhando o rei o papel de Deus. Se fôr exata esta explicação, poderemos compreender melhor como certas expressões reservadas a Deus (como a de Sl 45.7) acabaram sendo dadas à pessoa do rei.

Sendo o *Messias* o futuro rei, as fórmulas em uso na côrte e no culto, para celebrar o príncipe, passaram naturalmente a aplicar-se também ao Messias. Explicar-se-ia, assim, o parentesco que notamos entre certos textos, como Is 9 e 11 e os salmos régios já citados. Quando, depois do exílio, não mais reinarão reis em Israel, as esperanças ligadas à pessoa do rei cristalizar-se-ão, espontâneamente, em tôrno da pessoa do Messias.

G. PIDOUX

NT

1. *Serviço e ministério*. Com o substantivo genérico "serviço" (*diaconia*), o NT designa os diversos misteres e funções exercidas na Igreja. Êste têrmo geral aplica-se ao ministério apostólico bem como às várias tarefas dos crentes de qualquer categoria e à própria obrigação do mútuo serviço na comunidade. Não é por pobreza de vocabulário que o NT confia ao mesmo têrmo estas três acepções, mas para salientar que na Igreja, corpo vivo de Cristo, todos os membros são ativos, cada um em sua função específica, a fim de que todos contribuam para a plenitude da vida comum. "Servir" é vocação e dever de qualquer homem que entrou na grei daquele que "veio para servir e não para ser servido", e que fêz do serviço a norma de tôda grandeza no Reino: "Quem quiser tornar-se grande entre vós, será servo de todos" (Mc 10.43-45). Esta exortação frisa que servir contraria a inclinação natural do coração. Ùnicamente os crentes que Cristo transforma mediante seu Espírito, serão capazes de servir com todo o coração, colocando ao dispor da Igreja todos os seus talentos. Neste nível não há mais distinção entre as capacidades naturais e os carismas da graça.

Por esta razão, os têrmos "serviço" e "carisma" (dom da divina graça) são complementares, e não opostos (1Co 12.4s; 1Pe 4.10). O Espírito foi concedido à Igreja; nela êle manifesta sua presença mediante os dons repartidos entre os fiéis. Assim também — na comparação de São Paulo — as diversas funções e atividades do corpo humano estão distribuídas entre os membros, não deixando êstes de ser diferentes, porém dependentes harmoniosamente uns dos outros (1Co 12.18).

Todos os fiéis estão, pois, comprometidos a servir na Igreja. Todavia ela beneficia-se dos serviços específicos, dos ministérios peculiares de determinados membros, devido precisamente a uma necessidade que cumpre explicar antes de enumerar os diferentes ministérios.

A obra da salvação foi realizada por Cristo num determinado momento da história; ela não se repete. É, pois, necessário que homens escolhidos por Cristo — os —> apóstolos — anunciem o Evangelho para que o mundo tenha fé e se salve. Os apóstolos, enquanto testemunhas da ressurreição, não têm sucessores, pois não haverá novas aparições do Ressuscitado. A base da Igreja assenta-se, de uma

vez por tôdas, sôbre a obra de Cristo e sôbre o testemunho dos apóstolos. Mas a edificação, a construção da Igreja deve continuar ininterruptamente até a volta do Cristo: êste trabalho reclama novos ministérios para ajudar e logo substituir os apóstolos, quando estas primeiras testemunhas tiverem desaparecido. Os novos ministérios são tão indispensáveis à vida da Igreja como o apostolado; considera-os Paulo instituídos por Deus. Pois é Deus (1Co 12.28), ou Cristo (Ef 4.11) que dão à sua Igreja "apóstolos, profetas, didascalías". Os ministérios da palavra têm o primeiro lugar no rol das funções eclesiásticas (ver também 1Tm 5.17), porquanto a Igreja alimenta-se da palavra apostólica, pregada, explicada e aplicada por homens idôneos. Deixaria de existir a vida cristã se desaparecesse o conhecimento da revelação acontecida na história e transmitida pela —> tradição, cujos primeiros elos são os apóstolos. Por outro lado, a Igreja deve ser também um "edifício" e não um amontoamento de materiais, um "corpo" e não um ajuntamento amorfo de crentes. Estas imagens do edifício e do corpo, que designam comumente a Igreja de Cristo, declaram peremptòriamente que a Igreja não pode prescindir de ministérios e de govêrno.

Por outra parte, em Corinto, a necessidade de lutar contra tendências anárquicas e iluministas constrange Paulo a lembrar que foi o próprio Deus quem instituiu a diversidade e hierarquia dos ministérios: "A uns estabeleceu Deus na Igreja, primeiramente como apóstolos, em segundo lugar como profetas, em terceiro lugar como didáscales, em continuação temos o dom de milagres, depois os dons de curar, as formas de assistência e direção, as variedades de línguas" (1Co 12.28-30). Nesta frase enumera Paulo duas séries de funções eclesiásticas, evitando cuidadosamente colocá-las no mesmo plano: primeiramente os três ministérios da palavra e do ensino, bem numerados para sublinhar a sua importância. Três funções que se acham em tôdas as igrejas sob diferentes nomes, pois são absolutamente indispensáveis à vida da Igreja. O *apóstolo* vai na frente, porque funda a Igreja com o seu testemunho da Ressurreição, e porque êle é, nos exórdios, o único ministro ecumênico. A tarefa do apostolado é pregar o Evangelho por todo o mundo e, nascidas já as igrejas como fruto de sua pregação, assegurar com cartas, visitas e mensageiros acreditados, a unidade das diversas comunidades. Os demais ministérios são locais. Os —> *profetas* são, provàvelmente, pregadores inspirados que falam claramente, não em linguagem incompreensível como os glossolalos (que "falam em línguas" inoperantes se não as interpretar um intérprete também inspirado). Os doutores (os *didáscalos*) têm por missão explicar a mensagem cristã à luz do VT e valorizar o significado das verdades que compreenderam os crentes mediante sua fé.

Na segunda série da enumeração, Paulo nos dá uma lista de carismas, designando-os com têrmos abstratos, certamente por serem meras manifstações espontâneas e esporádicas do Espírito e não ministérios permanentes. Não as numera, pois escapam a qualquer intento de classificação em virtude justamente de sua extrema liberdade. O próprio Paulo, na ampliação do vers. 28, ou seja, nos vers. 29-30, dá-nos outra lista de carismas, um pouco diferente, porém encabeçada pelos três ministérios como antes e na mesma ordem. O Espírito utiliza, ocasionalmente, determinados crentes enriquecidos de carismas para maior vida da Igreja.

De fato, muito cedo — ainda viviam os apóstolos — aparecem os diferentes ministérios, tanto em Jerusalém como nos campos missionários de Paulo, sendo o seu surgimento normal, como a expressão necessária da vida da Igreja.

2. *A Igreja de Jerusalém.* Conforme lemos em Atos, os Doze são secundados, em Jerusalém, pelos Sete e depois pelos presbíteros ou anciões. O crescimento fulminante da Igreja obriga a confiar o "serviço das mesas" — a celebração da Eucaristia e das comidas comunitárias, a distribuição dos recursos de todos conforme a necessidade de cada um (At 8; 21.10) — ao grupo dos Sete: assim poderão os Doze dedicar-se plenamente à oração e à pregação da palavra (At 6.1-4). Dois dêstes Sete desempenharam, mais tarde, um papel considerável como pregadores e missionários: Estêvão (At 6 e 7) e Filipe (At 8; Ef 21.10). O autor de Atos considera, provàvelmente, os Sete como os antepassados dos diáconos, pois não menciona êstes últimos, que veremos tantas vêzes citados nas epístolas pastorais como encarregados de certos ministérios assistenciais.

Pouco depois aparecem em Jerusalém os presbíteros ou anciões; o autor de Atos contenta-se com mencioná-los sem indicar sua origem ou atribuições. É em suas mãos que Paulo e Barnabé depositam as coletas feitas em Antioquia a favor dos irmãos da Judéia (At 11.30). Nesta conjuntura não figuram os apóstolos, ausentes certamente por estarem em seus campos missionários (1Co 9.5). Consta, portanto, que, na ausência dos Apóstolos, os presbíteros dirigem a Igreja e, presentes aquêles, êstes colaboram com êles. Sirva de ilustração o caso do concílio de Jerusalém (At 15) e, posteriormente, a última viagem de Paulo a Jerusalém (At 21.28).

O livro de Atos nos revela, também, a existência de presbíteros nas igrejas fundadas por Paulo, em Éfeso, por exemplo (14.23; 20.17). Embora o próprio Paulo não use a palavra "presbítero" — salvo nas pastorais — fala de ministérios equivalentes ao presbiterato, equivalência que ecoa até em Atos. Assim (20.28), os presbíteros de Éfeso levam o nome de "epíscopos", bispos ou intendentes, mostrando êste texto que seu ministério era de pastorear a Igreja. Ora, a igreja deixada por Paulo em Filipos tem epíscopos (Fp 1.1); por outra parte, os doutores, ou "didáscales", de Éfeso são chamados "pastôres"; isso resulta, pois, uma identidade quase segura entre os têrmos e as funções de "presbíteros" (ou anciões), "epíscopos" (ou bispos) e "didáscales" (ou doutores). "Pastorear a grei de Cristo" (At 20.28) será, pois, defendê-la contra os perigos das falsas doutrinas (At 20.29-31), procurar-lhe o alimento da verdade, isto é, o ensino conforme o pensamento apostólico. É, portanto, o ministério primordial da palavra e do ensino que os presbíteros exercem em Jerusalém, e os "didáscales" e epíscopos nas igrejas paulinas.

Os presbíteros ainda são mencionados nas epístolas tradicionalmente atribuídas aos apóstolos de Jerusalém. Conforme 1Pe 5.1-4, é mister dos presbíteros pastorearem o rebanho, ou seja, ensinar com fidelidade. Tg 5.14 especifica ser incumbência dos presbíteros orar pelos doentes e impor-lhes as mãos (—> Imposição das mãos).

3. *Igrejas paulinas*. Paulo toma muito cuidado em organizar as igrejas que funda. A esperança viva da volta do Senhor não é, a seus olhos, um pretexto para negligenciarmos a ordem que deve reinar na casa de Deus (1Co 14.33), nem esta espera é motivo para os fiéis se descuidarem do trabalho que supre suas necessidades (—> trabalho; 2Ts 3.6-12). O apóstolo, porém não dedica qualquer escrito especial à organização dos ministérios, contentando-se em dar a cada igreja prescrições em harmonia com as circunstâncias locais. Escrevendo aos filipenses, saúda a igreja, em particular "os epíscopos e diáconos" (Fp 1.1), nada explicando relativamente às funções dêstes. Os epíscopos são, evidentemente, os pastôres que velam pela Igreja, atentos a que persevere na doutrina recebida do apóstolo. O ministério episcopal aparece idêntico ao ministério dos didáscales ou doutores de Corinto, dos "presbíteros-epíscopos" de Éfeso. Os diáconos, sem dúvida, são-lhes subordinados; êles são citados sempre em segundo lugar. Estas duas funções, epíscopos e diáconos, assim postas em paralelo, não aparecem em outro texto de Paulo (salvo nas pastorais), mas Fp 1.1 basta para estabelecer firmemente "a existência de um ministério já estabelecido nos tempos de Paulo" (GOGUEL, L'Église primitive, Paris, 1947). Paulo alude a um ministério equivalente, quando escreve: "Aquêle que tem sido instruído no Evangelho reparta tôdas as coisas boas com aquêle que o instruiu" (Gl 6.6), palavras que atestam a importância primordial dada desde o início ao ministério doutrinal, afirmando que êste tem direito a uma retribuição, como o apostolado (1Co 9.6-15); os três ministérios da palavra, entretanto, são permanentemente indispensáveis à vida da comunidade. Pelas capacidades e pela cultura que pressupõem nos vocacionados, os ministérios da palavra possuem um caráter próprio de permanência e de autoridade.

Ef 4.11 contém uma lista de ministérios quase idêntica: "O mesmo Cristo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para pastôres e didáscales". *Pastôres e didáscales* pode ler-se também *pastôres-didáscales:* os mesmos que ensinam são os que pastoreiam a grei, sendo a palavra —> pastor apenas uma imagem trazida pela metáfora "grei", familiar no NT para designar a Igreja. Relativamente ao texto anterior de Coríntios, temos aqui apenas uma palavra nova: *evangelistas*. Mas o evangelista tem a mesma missão que o apóstolo: difundir o evangelho, sem possuir o mesmo título, porquanto não foi, como o apóstolo, testemunha da Ressurreição. O NT sòmente intitula de evangelista a Filipe, um dos Sete (At 21.8), e a Timóteo, o fiel colaborador de Paulo (2Tm 4.5).

Em Rm 12.6-8, o apóstolo enumera os seguintes "carismas", falando ora das funções, ora dos ministros revestidos delas: "a profecia, a diaconia" — no sentido mais amplo de serviço (ver 1Ts 5.12) — "o que ensina, o que exorta, o que contribui, o que dá, o que dirige" — isto é, o guia espiritual (ver 1Ts 5.12) — "o que exerce misericórdia". Êste rol é pouco preciso, propositadamente, sem dúvida, pois Paulo carece de informações sôbre as peculiaridades da Igreja de Roma. Contudo, também aqui, o lugar proeminente corresponde aos profetas e doutores. Sabemos, por Atos 13.1; 11.27s; 15.32, que havia igualmente profetas e doutores em Antioquia, ponto de saída das grandes missões de Paulo.

4. *Época pós-apostólica*. As epístolas pastorais (a Timóteo e a Tito) são nossa principal fonte de documentação. Redigidas talvez por algum dos discípulos de Paulo sôbre notas do apóstolo ou indicações orais suas, retraçam uma situação claramente mais evoluída da que vemos nas grandes epístolas paulinas e nos Atos. Quiçá Paulo não mais está presente para ser êle mesmo o laço vivo entre as igrejas, ou, se ainda vive, está prêso e separado dos fiéis, apenas representado por seus mandatários Ti-

móteo e Tito aos quais confiara o cuidado de vigilar pela boa marcha da Igreja. Quatro mitência e de administração.

a) *Os diáconos* (1Tm 3.8-13) e, talvez, as diaconisas (1Tm 5.3-13), devem ser revestidos de sólidas virtudes morais e práticas. Esta recomendação insinua que suas atribuições (aqui não indicadas) são os diversos misteres de assistência e de admnistração.

b) *Os presbíteros* ou anciões (1Tm 5.17-22) devem ser irrepreensíveis (Tt 1.5-6). "Os que presidem bem, em particular os que se afadigam na palavra e no ensino, devem ser considerados merecedores de dobrada honra" (= quiçá de dobrados honorários). Êste versículo parece insinuar que foram várias as atribuições do presbiterato, com primazia, porém, do ensino. Indica, outrossim, que os presbíteros eram retribuídos, autorizando-se a conclusão de que êles davam grande parte ou a totalidade de seu tempo ao desempenho ministerial.

c) *O epíscopo* ou bispo (1Tm 3.1-7; Tt 1.7-9) é mencionado no singular; provàvelmente nos tempos das pastorais havia apenas um epíscopo para cada igreja. Ocupava êste uma posição e exercia funções que o distinguiam dos presbíteros. Havia de ser hospitaleiro (= acolher os fiéis vindos de outras igrejas), bem considerado dos não-cristãos, porquanto êle representava a Igreja ante outras igrejas e ante os não-cristãos. Além de ensinar como os presbíteros, reserva-se-lhe a incumbência de defender a sã doutrina transmitida pelos apóstolos contra possíveis deformações. Deverá, pois, ser homem de conhecimentos mais extensos e de melhor percepção dos problemas e dificuldades que a Igreja terá de resolver. Em suma, o epíscopo é-nos descrito aqui como o chefe da igreja local.

d) *Timóteo e Tito* são, respectivamente em Éfeso e em Creta, os delegados de Paulo. Seu ministério, semelhante ao próprio apostolado, excede os limites da igreja local e assegura os laços de união entre as diversas igrejas duma região, diferenciando-se assim do ministério de presbíteros, diáconos e bispos. Êste ministério ecumênico é destinado a perpetuar-se na Igreja (2Tm 2.2).

Êste apanhado rápido dos ministérios descritos em o NT autoriza as conclusões seguintes:

1.º Necessidade do ministério de homens segregados para as funções essenciais da vida eclesiástica.

2.º Diversificação e multiplicidade de ministérios, porém preeminência do ministério da palavra (pregação e ensino).

3.º Existência de um ministério ecumênico expressando a unidade das diversas igrejas entre si.

5. *Os ministérios da Igreja e a Igreja*. Poucas coisas sabemos sôbre a organização da Igreja dos tempos do NT. Guardemo-nos de concluir daí que os apóstolos foram indiferentes à necessidade de organizá-la, porque (como certos pretendem) êles viviam na esperança da "parusia". Tal esperança, pelo contrário, assim como lògicamente devia impelir os crentes a viverem mais atentos e vigilantes, também bastava para incitar os apóstolos a estenderem a Igreja, missionando, e firmarem-na, organizando. A eleição dos Sete em face da comunidade crescida, a presença de presbíteros lado a lado com os Doze, as preocupações de Paulo pela edificação das igrejas, as cartas pastorais, tudo revela o cuidado de organizar a Igreja e de não a deixar acéfala quando os apóstolos desaparecerem do campo histórico.

Cristo escolheu pessoalmente os apóstolos, revestindo-os de seu Espírito para os habilitar às suas funções. Depois, os apóstolos, guiados pelo mesmo Espírito, presidirão à escolha dos homens necessários à Igreja (At 6.2-6); em seguida desempenharão o mesmo papel os delegados apostólicos tais como Timóteo e Tito (2Tm 2.2; Tt 1.5; 1Tm 5.22). Os fiéis apenas são convidados a dar seu assentimento.

Êste sistema baseia-se na teologia da Igreja. Cristo é o chefe que governa a Igreja mediante seu Espírito. A soberania está no Cristo e no Espírito. De cima vem a autoridade, passando àqueles que Cristo elege pessoalmente, isto é, aos apóstolos; mediante os apóstolos passa aos sucessores e seus colaboradores. Em suma, na perspectiva do NT, a Igreja é uma cristocracia, ou, mais exatamente, uma cristocracia apostólica. (Ver Ph.-H. MENOUD, *L'Église et les ministères selon le NT*, Neuchâtel et Paris, 1948).

Ph.-H. MENOUD

MISTÉRIO

1. Quem ignora a prodigiosa fortuna da palavra "mistério" nas religiões helenísticas, repentino brôto de febre duma época tôda lançada a desvendar o segrêdo dos deuses? Não é nosso propósito delimitar aqui quais foram as influências desta misteriologia sôbre o pensamento bíblico, mas devemos, de início, demarcar a fronteira que os separa: na Bíblia o têrmo visa menos a revelação do Ser divino quanto a manifestação do plano redentor. Assim Paulo, ao falar das "profundezas de Deus" (1Co 2.10), não alude aos arcanos da divindade, objeto das iniciações místicas, mas à profundeza da sabedoria de Deus (Rm 11.33ss) revelada nas

disposições do plano salvador para o mundo inteiro. Isso já explica uma certa desconfiança para com êste têrmo ambígüo, que só tardiamente aparece no AT; o seu uso restringe-se ao desenvolvimento da apocalíptica no seio do judaísmo maduro. Entre os canônicos, exclusivamente Daniel (segundo a versão dos LXX, 2.28-30; no hebraico não há têrmo exatamente equivalente) o usa: "Há um Deus nos céus, o qual revela os mistérios: êle fêz saber ao rei o que há de acontecer nos últimos tempos": êstes mistérios são, portanto, os últimos eventos, decretados por Deus desde tôda a eternidade, e cujo segrêdo pertence a êle e não será desvendado, antes que aconteçam, a não ser por revelação do Espírito.

2. Em o NT, *mistério* figura quase exclusivamente nos escritos direta ou indiretamente paulinos (especialmente nas cartas dirigidas às igrejas situadas em ambientes gnósticos: Corinto, Colossos, Éfeso. A Igreja usa por sua conta os têrmos próprios das especulações paganizantes, para situar melhor o Evangelho). Encontra-se ademais, uma vez nos sinóticos e quatro vêzes no Apocalipse. O têrmo pode ser entendido no seu sentido mais extensivo: *mistério de Deus* (1Co 2.1, cuja leitura, aliás, é discutida; Cl 1.27; ver Ap 10.7); *mistério de Cristo* (Ef 3.4; Cl 4.3. Ver a propósito o excursus do *Commentaire aux Ephésiens* de CH. MASSON, Neuchâtel et Paris, 1952, p. 177); *mistério do Evangelho* (Ef 6.19). O mistério designa aqui, em geral, o cumprimento e a revelação, em Jesus Cristo e na Igreja, do desígnio redentor de Deus, porém podendo-se referir a disposições peculiares dêste desígnio (em cujo caso é usado no plural): como o endurecimento de Israel (Rm 11.25), a gloriosa metamorfose dos crentes na parusia (1Co 15.51: note-se que Paulo, em todos êsses trechos, declara ter recebido estas coisas não da tradição vinda de Cristo, mas de uma revelação pessoal: tem-lhe sido comunicada uma visão mais profunda dos projetos de Deus), a íntima relação entre o Cristo e a Igreja (Ef 5.32). Finalmente *mistério* pode revestir um sentido análogo àquele que tinha em Daniel, para designar as figuras veladas dos postimeiros eventos, em textos apocalípticos como 2Ts 2.3,7: o mistério de iniqüidade, ou Ap 1.20: as sete estrêlas.

Confrontando êsses usos diversos, concluiremos:

a) Presenciamos uma série de acontecimentos aparentemente perdidos na história humana, sem glória nem importância; entretanto, é precisamente aqui que Deus tomou a iniciativa de intervir pessoalmente nas coisas do mundo. Aqui está conversando com os homens, embora acessível sòmente à fé. Entrega-se sem renunciar a ser o Senhor: tal é o coração do mistério neo-testamentário. Êstes acontecimentos, quais são? Conforme Mc 4.11, o primeiro é *a presença velada do* —> *Reino* na pessoa de Jesus Cristo, nas suas palavras e obras. Mistério, sem dúvida, pois enquanto os crentes saúdam nêle o advento de um nôvo mundo, os outros, os de fora, nada compreendem, pois, "tudo para êles acontece em parábolas". O segundo, conforme 1Co 2.7, é a *vitória suprema da* —> *cruz,* síntese final do poder e da sabedoria infinita de Deus, embora os podêres do mundo, a despeito do seu saber, não possam compreender nada nem reconhecer o Senhor da glória. O terceiro, segundo Cl 1.27, é *a presença de Jesus Cristo em nós,* pobres "pagãos", nos quais os demais homens nada conseguem ver de extraordinário, embora levemos dentro tôda a promessa da glória e as —> arras do mundo vindouro. O quarto, de conformidade com Ef 3.4, é *a constituição da* —> *Igreja,* na aparência, simples seita religiosa entre muitas outras, embora seja na realidade o corpo de Cristo, germe de uma nova humanidade reconciliada. O quinto acontecimento misterioso, segundo 1Co 2.13ss, é *a pregação do próprio mistério,* parte integrante do mistério, pois embora seja uma palavra despida de qualquer grandiosidade e artifício, ela é a palavra do Deus vivo. Finalmente, o sexto evento misterioso é-nos dado por Ap 17ss: *a parusia:* através do caos das convulsões escatológicas, a fé discerne os indícios luminosos do próximo advento do Filho do Homem. Evidencia-se, destarte, a *escolha* de Deus; Deus, quando vem e se revela, simultâneamente também se esconde. Escolhe as coisas fracas do mundo para confundir as fortes, e as coisas que não são, para aniquilar as que são. Escolhe, para manifestar a eternidade, o tempo — para revelar seu Espírito, a carne — para ostentar sua divindade, a humanidade — para salientar sua soberania, a cruz — para etar presente, as nossas próprias vidas — a Igreja para congregar todos os homens — os balbúcios de seus servos para ecoar a Voz divina — as catástrofes históricas das nações para nos encaminhar rumo à nova Jerusalém. Quem ainda se surpreende, em frente destas constatações, que Paulo use tão repetidamente a palavra *mistério?*

b) O mistério é preparado desde a constituição do mundo (1Co 2.7), mas fica escondido em Deus (Ef 3.9), velado aos *αιων* (= séculos; 1Co 2.8; Ef 3.9; Rm 16.25; Cl 1.26). Deus se reservou revelá-lo agora, em Cristo, aos seus eleitos, para que fôssem feitos participantes do mistério "para sua glória" (1Co 2.7). A consciência apostólica de Paulo sente-se particularmente ligada à

compreensão do mistério (Ef 3.4): considera-se Paulo como o ecônomo do mistério (1Co 4.1), comissionado para pregar o mistério (Cl 1.25s; Ef 3.8s): êste é o grande combate que Paulo deve combater (Cl 2.1), para cujo êxito solicita a intercessão de suas Igrejas (Cl 4.3; Ef 6.19).

c) Notemos afinal que, mesmo revelado aos santos e anunciado ao mundo, o plano de Deus permanece misterioso enquanto o Juízo final não o elucidar e realizar: até então o segrêdo da história continuará sendo segrêdo, a divina sabedoria carecerá de plena justificação e as profecias de plena confirmação.

Em 1Tm 3.9 (o mistério da fé) e 3.16 (o mistério da piedade), a presença explícita da palavra "mistério" não modifica, aparentemente, o sentido dos substantivos fé e piedade, porém acentua o seu caráter positivo.

Em resumo, o mistério, em o NT, refere-se à *sabedoria do Pai:* na decisão, na preparação e na execução do desígnio redentor, com o fito de "fazer congregar em Cristo tôdas as coisas" (Ef 1.9-14); bem como na revelação do plano, mediante o Espírito, aos eleitos, mormente apóstolos e profetas, para que fôssem os "ecônomos" do mistério salvador.

M. BOUTTIER

MORTE

VT

1. A fé de Israel é dominada pela —> *aliança* celebrada por Deus com Abraão e sua descendência (Gn 12.1ss) e renovada no Sinai (Ex 19). Fé nacional e comunitária, antes de ser pessoal e individual. Ora, porquanto a aliança é assegurada para sempre ao povo eleito, o óbito dos membros de Israel não constitui um problema particularmente aflitivo: em virtude da aliança a perenidade do povo, está assegurada, a despeito do caráter efêmero de seus membros (Sl 103.15-18). Abraão inquieta-se pela morte enquanto não tem descendência (Gn 15.2-3; 17.17ss; cf. Is 66.22); mas uma vez seguro de durar através de sua posteridade (cf Dt 25.6; Daví e sua posteridade Sl 89.20-38), êle "morre em ditosa velhice, idoso e saciado de dias" (Gn 25.8). O pai dos crentes, com sua morte simples e absolutamente natural, compartilha a sorte normal de todos os homens: "segue pelo caminho de todos os da terra" (Js 23.14; IRs 2.2). "Porque certamente morreremos; somos como águas derramadas na terra que não se podem juntar" (2Sm 14.14). "Olha! De um palmo fizeste meus dias; minha duração nada é perante ti" (Sl 39.5). "Bem fortes os que passam de oitenta anos" (Sl 90.10). O VT pulula de textos que falam da morte com igual sobriedade pacificadora (Jó 7.7ss; Gn 25.17; 35.29; 49.33; 2Sm 7.12; 1Rs 2.10; 11.21,43; 14.20, etc.).

2. O primeiro terreno adquirido por Abraão na terra prometida foi um campo com sua caverna para sepultura de Sara (Gn 23.1-20; 25.9; 50.13): sepultar os mortos é realmente um dever absoluto de piedade, ocasião freqüente de cenas comoventes (Cf 2Sm 21.7-14; 1Rs 13.11-32). Não receber sepultura é o pior infortúnio que possa ocorrer ao defunto (ver 1Rs 14.11; 16.4; 21.19ss; 2Rs 9.10.30-37; Sl 79, etc.). Entretanto, Israel opunha-se vigorosamente aos ritos funerários pagãos (Lv 19.28; Dt 14.1ss), como à evocação dos mortos e à necromancia (Lv 19.31; 20.6,27; Dt 18.11; 1Sm 28), mas chorava seus mortos piedosamente (cf 2Sm 18.33ss e Ez 24.16ss), durante um tempo mais ou menos prolongado de luto (Gn 23.2; 50.10, etc.), que, em casos excepcionais, era nacional (Dt 34.8; 1Sm 28.3). Lembremos a formosa elegia composta por Daví depois da morte de Saul e de Jônatas (2Sm 1.17ss). Mas — fato notável — nunca vemos êstes ritos funerários acompanhados de orações ou de sacrifícios para o descanso dos defuntos. Se, alguma vez, se erige uma pira, é para queimar nela homens vivos (Gn 38.24; Lv 21.9; Js 7.15). Os únicos casos de cremação conhecidos são de homens que Deus rejeitou de sua aliança (Js 7.25; 1Sm 31.12; 1Rs 13.2; 2Rs 23.16ss; 2Cr 34.6; ver 1Rs 16.18): sua incineração figura, antecipadamente, o fogo eterno. Cremar um cadáver não é, para a Escritura, piedosa maneira de render ao defunto os últimos honores: pelo contrário, constitui uma abominação (Am 2.1), u'a maneira execrável de livrar-se dêle (Jz 15.6).

3. Para onde vão os mortos uma vez sepultados? São recolhidos na morada de seus pais — daí os sepulcros de família — (Gn 15.15; 47.30; Dt 31.16, etc.), descem ao sheol, morada dos mortos, (Gn 37.35: "descerei à meu filho até o sheol"), casa de ajuntamento de todos os vivos (Jó 30.23; ver Sl 89.48s; Is 14.9ss, etc.). A fé israelita não especulou grandemente sôbre tal lugar infernal e insaciável (Pv 30.16), que a imaginação popular colocava numa caverna sombria (Jó 10.21), debaixo do oceano (Jó 26.5), fechada com portas (Jó 38.17; Is 38.10). Acreditava-se, entre os primeiros israelitas, que ninguém sairia jamais do sheol (Jó 7.9s; 16.22), que seus moradores separados de Deus não mais podiam servir e louvá-lo (Is 38.10ss; Sl 6.6; 30.10; 88.11-13; 115.17), nem contar com a sua proteção (Sl 88.6): "O sheol não te pode louvar, nem a morte glorificar-te; os que desceram ao sepulcro não contam mais com a tua fidelidade" (Is 38.18. Observar que a Edição Revista e Atua-

lizada no Brasil traduz a palavra *sheol* por "sepultura", furtando-se às conhecidas controvérsias). A morte, vista nesta perspectiva de exclusão da graça e da presença de Deus, deixa de ser o fim pacífico de uma vida farta de dias, para tornar-se espanto e castigo (Gn 3.3,19), consciência generalizada de que a pena de morte pronunciada contra os transgressores atingirá o povo inteiro. Os transgressores da Lei sofrem a pena de morte, são banidos do povo eleito e cortados da vida (ver Ex 31.14; Lv 20.2ss, 16,27; 24.16; Dt 13.5ss; 17.5; Js 7.25, etc.). Daí decorre que a morte e os mortos contaminam (ver Nm 9.6; 19.16).

4. A questão é, por conseqüência, se a morte teria de fato a última palavra sôbre os homens. Sem conseguir uma resposta clara, unívoca, ou pelo menos geralmente admitida, o VT anuncia aquilo que só o evento da Páscoa de Cristo poderá realizar e confirmar: a derrota final da morte. Constatamos, pois, que, nos limites do VT, a Revelação vai suscitando pesquisas, esperanças e certezas nas seguintes direções:

a) Notamos desde agora que o homem pode, pelo menos parcialmente, burlar a morte, perpetuando-se na sua descendência. Transmite sua vida aos filhos (—> matrimônio): filho é garantia de duração (Gn 29.32; 30.1; 19. 30-37; Dt 25.6; etc.).

b) Durante muitos séculos, as esperanças messiânicas escatológicas nada afirmam no tocante à vida eterna, sugerindo antes um adiamento prolongado do vencimento da morte, ou seja, uma longevidade parecida à dos protopatriarcas (Gn 5.5,25; 9.28 etc.).

c) Sabe-se que Deus preservou da morte determinados servos seus, recolhendo-os para si ao final de suas vidas (Gn 5.21ss; 2Rs 2.5-13; cf Dt 34.5ss).

d) Deus defende os seus (Jó 19.25ss; Gn 48.15s; Sl 119.154; Jr 50.34; etc.), e os garante (Sl 16.9ss): não permitirá, portanto, que os devore o sepulcro (Sl 49.16), pois sua graça é poderosa para os tirar de qualquer pena, inclusive da pena de morte (ver Sl 73.23ss). O homem marchará, pois, à morte, convencido que também nela Deus manifesta sua presença (Sl 139.8; Am 9.2), e seu poder de disputar à morte suas presas (cf Is 53.8).

e) Implicava isso, naturalmente, na afirmação de que a *morada dos mortos* terminará quando Deus ordenar, devolvendo os mortos (Is 26.19), que levantar-se-ão como os ossos da visão de Ezequiel (Ez 37). Ela vomitará suas presas como o peixe vomitou a Jonas (Jn 2.11). "Deus é verdadeiramente o Senhor que tira a vida e que a dá; que faz descer ao sheol e dêle faz subir" (1Sm 2.6; cf Os 6.2). Deus é mais forte que o morte (Os 13.14). Esta fé, inicialmente vacilante, afirma-se cada vez mais para acabar — no livro mais nôvo do VT — anunciando a ressurreição dos mortos a fim de serem julgados (Dn 12.2). Todavia é justo notar que a ressurreição nunca foi artigo de fé entre os israelitas ortodoxos, sendo mesmo possível ser membro do povo de Deus sem crer nela (—> Judeus): professada pelo partido fariseu, era rejeitada pelos saduceus (At 23.6ss; Mt 22.23ss).

NT

1. O pressentimento do VT, perceptível apenas através de certas palavras ou gestos proféticos (cf 2Rs 4.17-37; 13.21), tornou-se realidade e foi confirmada pelo ministério, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo: a morte foi derrotada! Tal é a grandiosa mensagem no NT, do —> Evangelho (2Tm 1.10). Eis porque, para a fé cristã, a ressurreição deixa de ser ponto facultativo ou matéria de discussões como na Lei Antiga, mas torna-se absolutamente essencial (1Co 15.2,12-19, 32, etc.). Vale dizer que, desde a vinda de Cristo, não é mais lícito falar de uma morte soberana, mas apenas de uma morte vencida e desqualificada (1Co 15. 55): ela deixou de mandar como senhora na sua casa, pois Jesus é quem possui as chaves (Ap 1.18). Podemos mesmo, na alegria dêste triunfo, proclamar que não mais pertencemos à morte, mas que ela nos pertence (1Co 3.22).

a) Tal vitória começou a manifestar-se com a vinda de Jesus, quando o mundo viu a morte vencida pela ressurreição e a —> vida: então a ameaça desta soberana deixou de ser pesada (Lc 1.78; Mt 4.16), e, em certos casos, até foi largada de mão (cf Lc 7.11ss; Mt 9.18ss par; 11.5 par; Jo 11.1.46; ver também Mt 8.29ss par; 27.51ss). E, do mesmo modo, recuará ela diante dos representantes de Jesus (Mt 10.8; At 9.36-43; 20.7ss; ver também 1Co 11.30; Mc 16.18).

b) Tais expulsões constituem apenas o prelúdio, o eco remoto da vitória que Cristo, por sua própria morte, alcançou sôbre a morte-soberana. Bem nossa era a morte que Jesus tomou sôbre si: Jesus morreu por nós, em nosso lugar (Mc 14.24 par; Rm 5.6,8; 2Co 5.14; 1Tm 5.10; 1Pe 3.18; etc.). A morte que Jesus padeceu sôbre a —> cruz a fim de obter-nos o —> resgate e a — reconciliação com Deus, era destinada aos homens em castigo de seus pecados (ver 2Co 5.21; Gl 3.13s): portanto, a morte de Jesus é válida para êles, sob condição de que êles, por sua vez, participem dela (pelo —> batismo), ou seja, sejam sepultados com Cristo (Rm 6.3-11; Cl 2.11ss,20; cf Gl 2.19). Quando tomou sôbre si nossa morte, Jesus entrou na morte, mas para tirar-lhe seus

direitos e para desfazê-la; tomando a seu cargo o —> pecado do mundo inteiro,, tomou sôbre si a morte do mundo inteiro, visto que a morte é o salário do pecado (Rm 6.21,23; 7.5; 8.6,13; Gl 6.7s; Tg 1.15; etc.). Logo, os que crêem em Cristo têm, de ora em diante, seu fim por detrás: morreram na Sexta-Feira Santa e,como Cristo que a morte não pôde reter, passaram da morte para a vida (At 2.23; Jo 5.24-25; Cl 2.12).

c) A certeza desta vitória era tão profunda. nos primeiros tempos da Igreja, que alguns até pretendiam que a ressurreição final já tinha tido lugar (2Tm 2.18) e outros parecem ter pensado que certos Grandes da Igreja conheceriam, ao morrer, uma assunção (ver Ap 11. 11ss); para a maior parte, o mero fato de produzir-se óbitos na Igreja era escandaloso (1Ts 4.13; cf 1Co 11.30). Razão pela qual os apóstolos têm insistido e voltado a insistir na necessidade de os cristãos demonstrarem sua vida já ressuscitada mediante o comportamento e a obediência (Rm 6.4-14; Cl 3.1-17; 1Jo 3.14 etc.).

2. Se a morte foi vencida por Jesus Cristo, cabe de fato perguntar porque aquêles que com Cristo passaram a "ser uma mesma planta com êle" (Rm 6.5) tenha ainda de morrer, e sobretudo porque a morte não é tratada como uma bagatela pelos autores do NT, e sim como o derradeiro inimigo por vencer (1Co 15.26; ver Ap 20.14).

a) Eis a razão: para o NT, a vitória de Cristo está já firmada, porém ainda não manifestada em tôda sua amplitude; quer dizer que a vinda em Cristo do —> Reino de Deus, no qual não mais haverá morte (Ap 21.4; Mt 11. 3-6 par), é por enquanto escondida e imperceptível. No intervalo entre o primeiro e o segundo advento de Cristo, coexistem o século presente e o século futuro, o mundo que passa e o mundo que não passará. Embora já membros desta —> *cidade celeste,* os cristãos ainda andam na carne (—> Homem), dentro do clima nascido da revolta do homem contra Deus: êles são mortais (Rm 6.12; 8.11; 2Co 5.4) como tôda a descendência do primeiro Adão (1Co 15.22; Rm 5.12-19), da qual os cristãos fazem parte.

b) Entretanto esta morte, niveladora, igualitária e comum (ver, contudo, Jo 21.2-22; 1Co 15.51; 1Ts 4.15-17), objeto do pânico dos pagãos (Hb 2.15; Rm 8.15), não mais é temida pelos cristãos (Rm 14.7-8). Os cristãos temem sim a "segunda morte", que excluirá não da vida temporal, mas da vida eterna (Ap 2.11; 20.6,14s; 21.8). Pois para a fé, as palavras: vida e morte não estão relacionadas ao óbito temporal, mas quem situar sua vida fora do Evangelho, ainda que "vivo", está "morto" (Mt 8.22 par; Cl 2.13; I Tm 5.6), enquanto que em Cristo, mesmo "morto", está vivo (Jo 11.25s; 6.50). Nesta perspectiva de eternidade, é questão de vida ou de morte *eterna* o morrer quanto antes possível à primeira vida, a "êste corpo de morte" (Rm 7.24), isto é, renunciar-se a si mesmo para confessar a Jesus Cristo como nossa perfeita vida (Fp 1.21; Cl 3.3). Quando nos situamos neste nível da "vida" e da "morte", o óbito físico não mais pode tomar posse de nós, mas simplesmente receber entrega de nós.

c) É, todavia, importante que a morte física se assuma com a coragem da fé. Com freqüência o NT insinua que ela é unida misteriosamente à morte de Jesus. Quando se morre de morte física (—> perseguir), morre-se "para o Senhor" (Rm 14.8), isto é, que em nossa morte repercute-se e completa-se a morte do Senhor (cf Jo 16.2; Rm 8.36ss; 1Co 15.31; 2Co 4.7ss; Cl 1.24; 1Pe 2.18ss; 3.13ss; etc.). A agonia de Jesus, com seus terrores e sua paz (cf Mc 14.34ss par; Mt 27.32-50; Mc 15. 21-37; Lc 23.26-49; Jo 19.17-30), torna-se modêlo da agonia cristã até o ponto de terem muitos ambicionado glorificar a Deus com uma morte semelhante à de Cristo (cf Jo 21.19; At 21.13; Fp 1.20; 3.10).

3. O NT não é explícito sôbre a maneira como era concebida a sepultura. O judaísmo, para conservar *uma eterna fama* a seus heróis desaparecidos (1Mac 13.29), introduziu uma veneração das sepulturas, citada com certa ironia por Jesus (Mc 23.27-29; At 2.29). Mas daí a supor que os autores do NT desprezem os ritos funerários, há um passo que não devemos franquear, especialmente quando temos em mente os detalhes do sepultamento de Jesus num sepulcro virgem (Mc 15.42ss par). Privação de sepultura ressente-se como injúria particular (Ap 11.8ss); a preocupação de dar funerais estende-se àqueles que Satão arrebatou (At 5.6-10). Em At 9.37ss cabe-nos descobrir os primeiros vestígios dos funerais cristãos.

4. O NT, a uma voz, profetiza a ressurreição de todos os mortos quando da volta de Cristo, porém não há unanimidade para declarar onde se encontram os mortos até isto acontecer.

a) De modo geral, os escritores do NT opinam — com o judaísmo — que estão no Hades, na morada dos mortos, ou seja, nos infernos; mas o Hades não implica de modo nenhum a —> geena. O Hades situa-se no centro da terra (Mt 12.40), semelhante a um cárcere (1Pe 3.19; cf Ap 20.2,7) de portas trancadas (Mt 16.18; Ap 1.18). Sem criticar esta primeira opinião, Jesus segue outra, de conformi-

dade com a qual êste lugar dos mortos divide-se em duas câmaras, uma para os justos, outra para os injustos; seio de Abraão a primeira e lugar de tormentos a segunda (Lc 16.22ss). Diverge êste parecer da doutrina corrente do purgatório, porquanto entre ambas moradas interpõe-se um abismo intransponível (16.26). Opina-se amiúde que o paraíso citado em Lc 23.43 confunde-se com o *seio de Abraão* e com os *eternos tabernáculos* (Lc 16.9). Cabe, porém, perguntar se não deve traduzir-se o texto em foco por: "Em verdade, em verdade, eu te digo hoje (=desde esta cruz, onde todo poder parece ter-me sido arrebatado) que tu estarás comigo no paraíso", ou, livremente, ainda tenho *poder sôbre a vida e a morte eternas, pois te* prometo a vida, cobrando assim a palavra "paraíso" sua significação escatológica exatamente como em Ap 2.7.

b) Entre a morte e a ressurreição, Jesus desceu, por sua vez, aos infernos: não certamente para esperar aí o fim do mundo, mas para pregar também aí a libertação dos cativos (1Pe 3.19; 4.6) e arrebatar à morte (a Satã?) as chaves da morada (Hb 2.14; Ap 1.18). Quem considera a soberania de Cristo, poderoso para dar sua vida e para reavê-la (Jo 10.18; At 2.24), sente-se levado a imaginar a descida ao Hades como o pendente neotestamentário do episódio da toma da arca pelos filisteus (1Sm 5-6). Depois de Jesus descer desta maneira às regiões inferiores da terra (Ef 4.9), como imaginar ainda algum lugar no mundo que escape da soberania de Cristo? (Fp 2.10-11).

c) Eis porque "os que morrem no Senhor" (1Co 15.18; 1Ts 4.16) não mais podem ser separados dêle (Rm 8.38-39): sem egoísmo (Fp 1.24ss) é possível, pois, desejar "partir e estar com Cristo" (Fp 1.23; 2Co 5.6-8). Mas onde é que se está com Cristo? No inferno? (Rm 10.7). Na Jerusalém? debaixo do altar? (Hb 12.22s; Ap 6.9) Ante o trono celestial? (Ap 7.9) O essencial não está em situar o lugar, mas em saber que, enquanto o Hades não soltar os seus presos (Ap 20.11ss), os que morreram em Cristo não estão abandonados por êle, longe dêle, embora ainda não plenamente felizes (Ap 6.9ss), ainda não revestidos do corpo de glória próprio da vida eterna (1Co 15.35ss).

d) A morte é comparada, às vêzes, ao sono (Mc 5.39 par; Jo 11.11s; 1Co 15.18; 1Ts 4.13s; 5.10; cf Mt 25.5). Eufemismo? A idéia é exatamente a mesma: a) o sono é coisa temporal, terminará com o despertar; b) a identidade do que dorme não muda no sono: inconsciente, êle permanece idêntico a si mesmo. A ausência, em o NT, da expressão "mortalidade da alma", não implica, pois, na crença da supressão do ser humano na morte; aquêle que há de ressuscitar é o mesmo que morreu (Cf Lc 24.39s; Jo 20.26ss). A despeito de os judeus da Diáspora ensiná-la unânimemente, o NT não deixa infiltrar-se em parte alguma a idéia grega da imortalidade da alma. Porque? Primeiramente porque o homem não tem, em si próprio, a garantia da existência (só Deus é imortal 1Tm 6.16); em segundo lugar, porque, convencido que a salvação não tolhe mas transforma a criação de Deus, o NT não imagina uma existência eterna alhures mais que numa *nova terra* (2Pe 3.13) e dentro de um *corpo nôvo* (1Co 15.35ss). O ensino bíblico conhece a idéia dualista da incompatibilidade entre material e espiritual: pelo contrário, êle proclama a encarnação (Jo 1.14). Renunciar ao realismo da ressurreição em favor do espiritualismo da imortalidade da alma, equivale, implìcitamente, afirmar que Jesus Cristo não ressuscitou (1Co 15.13ss) e, portanto, que os homens permanecem, para sempre, presos no temor e na servidão (Hb 2.14-15).

J.-J. VON ALLMEN

MULHER

AT

O AT, em certo número de passagens, reflete as idéias correntes em todo o mundo oriental sôbre a mulher. A mulher é considerada muito mais uma coisa que uma pessoa e ocupa, na sociedade, um lugar inteiramente subordinado. É um ser sempre sob tutela: antes do casamento, seu pai é o amo (1Sm 18.17 por exemplo); depois, seu marido; ao morrer êste, fica sob a tutela do filho mais velho. Sòmente goza de certa consideração como mãe dos filhos que deu à família.

Esta tendência acabou predominando no judaísmo tardio.

Não obstante, o AT conhece outra tendência de apreciação à mulher. Observemos as mulheres participarem de certas manifestações públicas, especialmente de festas religiosas populares (Dt 12.12; 2Sm 6.19), em danças sagradas (Jz 21.21), nos banquetes sacrificiais (1Sm 1. 4). Possuem elas o direito de assumir certas atribuições no santuário (Ex 38.8). No plano jurídico, as filhas têm o direito à herança paterna, na ausência de filho varão (Nm 27.8).

O AT assinala o importante papel desempenhado por certas mulheres influentes — juízes e profetisas — e dá como exemplo outras, mais modestas, propostas como modêlos para nossa fé (Míriam, irmã de Moisés: Ex 15.20; Débora: Jz 4 e 5; Hulda: 2Cr 34.22ss; Raabe: Jz 2.9, cf Hb 11.31; Rute: Rt 1-4; a viúva de Sarepta: 1Rs 17.12; a Sunamita: 2Rs 4.8ss, etc.).

Em conclusão, o AT proclama, sobretudo nos dois primeiros capítulos do Gênesis, a unidade do casal humano, segundo a vontade do Criador. O —> homem e a mulher, conjuntamente, foram criados à imagem de Deus e em conjunto recebem a missão de reinar sôbre a criação (Gn 1.25-28). A mulher foi criada ao lado do homem, por ser uma auxiliar semelhante a êle (Gn 2.18). Não é ela, portanto, inferior ao homem, mas sua parceira, sua "face a face", que em sua especificidade completa-o e põe fim à sua solidão (Gn 2.23). Para unir-se a ela, o homem deixará o que tem de mais caro e mais íntimo no mundo, seu pai e sua mãe (Gn 2.24).

NT

1. Se tivermos em mente até que ponto o judaísmo havia regredido com relação ao ensino de Gn 1 e 2, a atitude de *Jesus* com respeito às mulheres parece, desde o começo, revolucionária.

De fato, na medida em que o amor de Jesus se manifestou especialmente com relação aos pequeninos, aos pobres e humildes, é normal que se tenha também dirigido às mulheres. Trata-se, porém, mais do que isto. Jesus parece, de início, colocar a mulher num pé de igualdade com o homem: igual diante do apêlo da graça, igual diante do socorro trazido por Jesus (Jo 4.7ss; Mc 5.23ss; Lc 10.38-42). Se as mulheres não foram enviadas, como os discípulos, com o poder de fazer milagres, elas possuíam, no vasto círculo dos discípulos, uma missão particular de serviço, de assistência e acolhimento (Lc 8.2; Mc 15.40s). Com efeito, foram elas as primeiras a testemunhar a Ressurreição (Mc 16.1; Jo 20.1,17).

Como sinal da importância dada por Jesus às mulheres, notemos as numerosas personagens femininas que figuram nas parábolas.

2. O *livro de Atos* e as *epístolas* mencionam numerosas mulheres empenhadas, de uma forma ou de outra, no serviço do Evangelho (At 4.12; 12.12; 16.13ss; 17.4,12; Rm 16.1,3,12,15; 1Co 1.11; Cl 4.15; 2Tm 1.5; Fp 4.2-3). Tais textos não nos permitem definir o papel exato que elas desempenharamm no seio da Igreja. Algumas eram, sobretudo, a alma de uma família ou de um núcleo cristão, reunindo-se nas casas hospitaleiras. Outras exerciam um ministério mais preciso e regular, como Febe, diaconisa da Igreja de Cencréia (Rm 16.1), Priscila, que parece ter sido a mestra de Apolo (At 18. 24-26); e também quiçá os "presbíteros" femininos, de que fala Tt 2.3ss. Pode-se mencionar, também, o papel das viúvas, algumas das quais parecem ter tido um verdadeiro ministério de intercessão (1Tm 5.5). Finalmente, parece fato provado que a Igreja primitiva tenha tido suas mulheres profetisas (cf At 21.9).

De um modo geral, Paulo afirma claramente a igualdade do homem e da mulher "em Cristo", o que implica reciprocidade no plano sexual (1Co 7.4) e mais completa igualdade diante da graça e do chamado do Espírito Santo (Gl 3.28; 1Co 11.11-12).

Muito embora seja sustentada esta verdade fundamental, Paulo não foi ùnicamente revolucionário. Parece que, em certa forma, o cristianismo primitivo deveria frear certo espírito de emancipação da cultura helênica. Isto esclarece, no plano social, Paulo não cessou de defender determinada hierarquia dos sexos, donde decorre uma atitude peculiar às mulheres (mulheres silenciosas e veladas nas assembléias: 1Co 11.5-6 e 14.34). Trata-se aí menos de afirmações de princípio do que de regras de decôro; as exortações do apóstolo eram válidas essencialmente com respeito à ordem e ao bom testemunho entre os pagãos (cf 1Pe 2.12). Trata-se, também, da necessidade de refrear uma falsa emancipação das mulheres, que refletem as apístolas posteriores (1Tm 2.11ss; 3.14; 5.13).

3. Se o NT afirma a igualdade completa entre o homem e a mulher diante da graça, a unidade indissolúvel do matrimônio, que encontra sua expressão mais perfeita na união de Cristo com a Igreja (Ef 5.21-33), não desconhece também a especificidade da mulher. As exortações endereçadas às mulheres são diversas das dirigidas aos homens. Há um modo de ser e de apresentar-se próprio da mulher. Porém êste modo de presença, como tôdas as coisas, foi pervertido pelo pecado. As relações entre homens e mulheres foram turvadas e deformadas, a autoridade do marido tornou-se poder dominador, abuso de fôrça; a submissão da mulher tornou-se capitulação da vontade própria e escravidão. O pecado produz uma espécie de exasperação, por um lado, da modalidade masculina, e, por outro lado, da modalidade feminina.

A mensagem do NT altera tal situação, operando um restabelecimento radical interno: revaloriza a modalidade de cada um, restituindo-lhe sua verdadeira medida, aquela que é dada em Cristo, e que é a única que pode conduzir à plenitude do humano. Nessa nova perspectiva, o homem compreende que êle não tem autoridade em Cristo, sem amor, sem o cuidado e a atenção para com sua parceira (Ef 5.28s). A mulher reencontra o verdadeiro significado da submissão, que não é feita de resignação e de abdicação, mas que deve ser sinal da submissão de Cristo, submisso, até à morte, ao Pai e aos homens, seus irmãos (Fp 2.5-9). Esta submissão, segundo Cristo (Cl 3.18; Ef 5.21), é a

submissão de um ser livre e responsável, que não se serve de sua liberdade como de uma prêsa a ser arrebatada, mas para agir como "servo". Cabe, pois, à mulher, na especificidade de seu ser, testemunhar mais particularmente de tudo o que constitui a substância da ética cristã.

H. MEHL-KOEHNLEIN

MULTIDÃO

A multidão é o conjunto de gente que o acaso das circunstâncias reune, que Jesus e os apóstolos (e, mediante êles, o divino amor) procuram atingir com sua pregação, e que lhes corresponde com variado interêsse e diferente reação. Do ponto de vista étnico, social, religioso, teológico, a turba-multidão é uma fôrça contingente, dificilmente definível. Os escritos narrativos do NT (Evangelhos, Atos e Apocalípse) mencionam-na a todo momento: ela é o ambiente de cada dia, amado e aceitado, de Jesus e dos Apóstolos; ela é, no reino da glória, o côro infinito dos remidos (Ap 7.9; 19.1). Pelo contrário, as epístolas não mencionam a multidão; a sua linguagem, teològicamente mais definida, aponta não para valores indeterminados como a turba-multidão, mas para valores definidos como —> Israel, a —> Igreja, os crentes, os incrédulos, etc.

A multidão não é o povo judeu como tal, embora as multidões mencionadas pelos evangelhos sejam, de fato, sempre israelitas e bem representativas do povo. A multidão é o povo, espontâneo, não responsável, direta e pessoalmente humano. A multidão não é êste grupo que o Evangelho de João chama "os —> judeus"; êstes, sim, são responsáveis e instruídos e, por sua obcecação, representam bem o Israel oficial e o —> mundo; êles têm, para com a multidão, um desprêzo profundo: "Esta plebe maldita, que nada sabe da Lei" (Jo 7.49). A multidão tampouco é a massa dos incrédulos; pois é composta de tôda classe de gente: fariseus (Lc 19.39), publicanos (Lc 5.29), discípulos (Lc 6.17) robustos e enfermos, fiéis e ingratos. A multidão de pagãos que rodeará Paulo e Bernabé, não é tìpicamente pagã, mas simplesmente humana. Quando ela é formada por cristãos, o texto dirá expressamente "a multidão dos discípulos", ou "dos crentes", porquanto a Igreja, embora possa ser indefinida numèricamente, nunca o é na responsabilidade.

Jesus ama a multidão e tem compaixão dela, porque constata que o povo de Deus tem se tornado uma grei sem pastor, condenada a errar e perecer. Ela rodeia Jesus em todo momento e em todo lugar, até o ponto de Jesus procurar esconder-se dela. Mas quando Jesus evita os povoados, a turba segue-o até aos desertos e às margens do lago. Jesus convoca a turb e despede-a, ensina-lhe com esperança desesperada (Mt 13.13), obrando perante ela milagres reveladores do Reino, embora sempre com a máxima discrição. Jesus ordena àqueles que cura de se calarem, mas a multidão é informada de tudo e tudo ecoa aos quatro ventos. A multidão presencia a autoridade messiânica de Jesus em face dos fariseus e dos principais da Galiléia e de Jerusalém, bem como em frente de Herodes. Herodes teme a multidão (Mt 14. 5), sabendo que ela é testemunha quotidiana da justiça de Deus. Depois do Pentecostes, a mesma "multidão dos crentes" será a testemunha, perante o povo e as autoridades, do cumprimento das profecias do VT na pessoa de Jesus Cristo.

Porém, o testemunho da turba não é firme e constante à tôda prova, mas essencialmente humano, isto é, propenso à dúvida e à negação, impressionável às influências de cima, freqüentemente sem inteligência (Jo 7.20; 12.34). No momento decisivo, perante Pilatos, ela segue o partido de seus chefes e depõe contra Jesus, Mt 27.17 (coisa digna de nota: ela é chamada, nesta hora suprema v.25, de "povo", como se sua decisão homicida lhe devolvesse o caráter de "povo responsável", tantas vêzes proclamado pelos profetas). Veremos também nos Atos, a partir do capítulo 14, a multidão de Listra, de Filipos, etc., dar testemunho contra Paulo e Silas e aderir às potências diversas que a escravizam (por exemplo: excitação dos judeus, veneração imperial, tradição religiosa local, etc). A multidão é sempre uma testemunha imprevisível, dividida em si mesma (Jo 7.43), mas nunca indiferente ao passo de Jesus e seus Apóstolos.

Os evangelhos, os Atos e o Apocalipse, falando da multidão, nos retratam a realidade dos homens tal como Jesus a encontrou, despida de qualquer reflexão teológica anterior, e tal como é atingida pelo apêlo a adorar doravante, ao Senhor da glória. Na multidão é que se encontra o desconhecido, o risco e a promessa do —> "próximo", incognita, promessa e risco, colocado por Deus no caminho de Jesus.

C. BIBER

MUNDO

VT

O AT não fornece a menor exposição teórica ou científica que possibilite reconstituir a concepção que os antigos israelitas tinham do mundo. Só no relato da criação do mundo (Gn 1) temos alguma coisa concreta. Devemos, portanto, analizar os mais diversos dados (por ex. Gn 28.10-15: a escada de Jacó insinuando

as proporções diminutas do mundo) suscetíveis de contribuir à reconstituição dessas concepções. Constataremos que elas são, em conjunto, coerentes e parecidas a tudo quanto encontramos nos povos vizinhos, pois Israel participava, de um modo geral, da civilização ambiente. Nos grandes textos mitológicos de Ras Shamara, bem como na documentação que sôbre a mitologia fenícia nos conservam os clássicos gregos, aparece suficientemente claro qual devia ser a mitologia dos antigos cananeus: ela era análoga, se não totalmente semelhante, à dos povos mesopotâmicos. Mitologia sumamente frondosa, onde não faltam alusões às origens e constituição do mundo: pois suas indicações coincidem com tudo quanto lemos nos variados textos poéticos do VT. Nelas está o ponto de partida do trabalho teológico de Israel, o qual, com o andar dos tempos, torna-las-á mais simples e mais afinadas.

No relato sacerdotal de Gn 1, temos a conclusão do pensamento teológico, não o seu ponto de partida. Com êste documento devemos, contudo iniciar o nosso estudo, pois êle é o mais "científico" que possuímos. Contém, subjacentes, as concepções cananeias e mesopotâmicas, embora repensadas, ordenadas e purificadas de qualquer ilusão mitológica atentatória à magestade de Iavé, verdadeiro Deus e único —> Criador. Esta narração condensa, clara e coerentemente, a visão do mundo que outros textos fornecem também, mas fragmentàriamente. No princípio só havia uma caos líquido. Um dos primeiros atos de Deus foi assentar, no meio dêste caos, a terra chata e protegida por um firmamento sólido. Debaixo desta abóboda, as montanhas surgiram quando as águas, prêsas nesta redoma, terminaram de escoar e reuniram-se nos mares. As águas que ficaram acima da abóboda celeste podem cair sôbre a terra, em forma de chuva, através de aberturas apropriadas; podem também irromper em torrentes tumultuosos quando Deus abre tôdas as comportas do céu, como acontecerá no dilúvio. As águas prêsas debaixo da terra podem brotar e dar origem às preciosas fontes da Palestina, muito cobiçadas porque infelizmente raras. No interior do firmamento, sôbre caminhos que Deus traçou, circulam sol, lua e estrêlas. Êstes, a despeito de certas imagens (Sl 19.6), não passam de meros luzeiros ou luminárias, embora considerados, durante séculos, como sêres divinos independentes: por hábito, o relato sacerdotal da criação fala do "exército dos céus" (Gn 2.1). Ao lado dêste texto tão conscientemente monoteísta, encontramos numerosas alusões a concepções mitológicas anteriores, quer reminiscências, ou simples imagens arraigadas na língua popular. Deus, por exemplo, *rachou* o mar em dois, como Marduc, o deus babilônico, *rachou* a deusa Tiamat, personificação do abismo primitivo (Jó 26.12). Deus fixa aos mares um limite que não podem violar (Pv 8.29). Os homens podem alcançar o firmamento mediante uma torre bastante elevada (Gn 11.4). A afirmação de Deus Criador encontra-se na remota antiguidade, mas sòmente a partir do segundo Isaías começa a desempenhar papel teológico. Além de afirmar que Deus é Criador, o segundo Isaías dá detalhes bem aptos a salientar o poder e a bondade de Deus (Is 40.12ss, 21ss; etc). Os israelitas, posteriormente, continuarão falando no mesmo espírito. Porém, nos textos poéticos, encontramos novamente muitas alusões mitológicas, atestando que os israelitas haviam tido idéias bem próximas das reinantes em Canaã ou na Mesopotâmia (Is 51.9: a luta contra o monstro das origens, cf Is 27.1; — Sl 74.13; Jó 38.4: importante quadro da criação, igualmente traçado por Pv 8.22ss, que o purifica das alusões mitológicas. Cf também Jó 26. 7-14). Mas modernamente, os israelitas colocaram, acima do firmamento, a morada e o trono de Iavé (Ez 1.22-26; 10.1; Sl 11.4; Is 66.1). Conforme Gn 28.10-15 comunicações entre céus e terra são possíveis, mas em Jó 1.7 não se fala mais de meios naturais para atingir o céu. Para os israelitas — ponto que convém definir bem! — a terra não é o centro de um universo organizado: só ela é que existe verdadeiramente, os astros apenas existem em função dela. Muito mais tarde, influenciados pelos pensadores e físicos gregos, os judeus concebem a noção de um universo cósmico com a terra por centro real e geográfico. O esfôrço teológico de Israel procurou tirar todo vestígio dos elementos mitológicos que infestavam as cosmogonias antigas: pois qualquer outro poder divino era uma concorrência a Iavé, uma tentativa para diminuir sua glória e seu poder. Porém não foi mudada a idéia geral que os semitas tinham do mundo; teològicamente corrigida, não contrariava a doutrina do Deus Criador, Único, e Organizador de tudo quanto há na terra, no mar e debaixo do céu.

A noção israelita de um mundo muito limitado, restrito do Mediterrâneo ao planalto do Irã, das montanhas do Cáucaso ao deserto arábico, favoreceu indiscutìvelmente à formação progressiva do conceito de um —> Deus dominador, soberano de tôdas as coisas, ou seja, de um Deus único e exclusivo. Quando, posteriormente, esta visão cósmica se dilatou, a idéia de Deus desenvolveu-se também até abarcar o universo.

G. NAGEL

NT

Para os autores bíblicos bem como para a maioria dos antigos, o mundo constava de três partes: mundo terestre, mundo superior e mun-

do subterrâneo. Fp 2.10 enumera-as na seqüência famosa: "Ao nome de Jesus, todo joelho se dobra, dos sêres celestiais, dos sêres terrestres e dos sêres infernais".

1. *O mundo terrestre.* No centro da terra encontra-se, conforme Ez 5.5, a cidade santa, Jerusalém, predestinada, nas esperanças judias, a tornar-se o centro do mundo nôvo. A Palestina é a terra prometida, ou, simplesmente, "a terra" (Mt 5.5: aliás êste têrmo aqui reveste um sentido sobrenatural).

Os escritores bíblicos conheciam, além da Palestina e das vizinhas terras dos filisteus, fenícios, sírios e egípcios, muitos outros países mais remotos. Mencionemos apenas que israelitas exploraram o Cáucaso, a Etiópia, Tarsis (Espanha ou Cartago?), as Índias e a China (a terra dos Sinim: Is 49.12). O horizonte do VT abarca, pois, a Ilíria, a Itália, a Espanha, isto é, tôda a terra habitada conforme as idéias gregas tradicionais.

A terra foi criada por Deus para servir de habitação às plantas, aos animais e aos homens. Entretanto, muitos autores do NT, especialmente Paulo, pressupõem que a terra, conforme Gn 3.17, fôra maldita por causa da transgressão do homem. Concepções judias, conservadas nos textos apócrifos, representam os animais gravemente atingidos em conseqüência da queda de Adão (ver, p. ex., o "Livro de Adão e de Eva"). Paulo comparte esta opinião (Rm 8. 19-20). O próprio Jesus Cristo mostra-se convencido de que a criação, no seu atual estado, não é o que deveria ser (—> Diabo), embora por um ato de fé extraordinário descobrisse a terra de Deus debaixo da triste realidade decaída (Mt 6.28-29). A escatologia cristã e os anúncios de um mundo nôvo não podem tornar-se inteligíveis senão à luz do conceito da queda universal.

Notemos, finalmente, que o mundo terestre é chamado, com freqüência, "o mundo" simplesmente (Jo 11.27; Mt 4.8; Lc 4.5). Também "vir ao mundo" significa "encarnar-se na terra" (Jo 1.9; 16.21; etc), exatamente como em nossas línguas neo-latinas. Ademais, "o mundo" designa, com freqüência, a gente, os homens (como em nossa expressão "todo o mundo"): o evangelho pregado "a todo o mundo" é o evangelho pregado a tôda a gente (única boa versão do texto c 14.9).

2. *O mundo superior* —> Céu.

3. *O mundo subterrâneo.* O Sheol dos hebreus, o Hades dos gregos. Não devemos representar tal mundo como sendo necessàriamente um lugar de sofrimentos e tormentos, ou o "inferno" da teologia popular cristã. O Sheol é simplesmente o lugar onde os mortos se congregam, embora, para os maus, possa tornar-se um lugar de tortura (como para o rico: Lc 16.23ss). Depois de morrer (—> morte), os bons gozam de certa felicidade, mormente "os recolhidos no seio de Abraão". Nada indica, aliás, que Abraão está no céu, já que não está subtraído à vista dos maus.

Inversamente, certos textos apócrifos judeus, por exemplo *Enoc II,* colocam no céu o lugar de aprisionamento de certos anjos caídos e condenados. A epístola de Judas (13) e a segunda de Pedro (2.4) parecem aprisioná-los no "Tártaro".

Entretanto, profetas e salmistas já tinham proclamado revelações que dão aos defuntos piedosos esperanças de um destino mais glorioso ao final dos tempos. O livro de Daniel até promete a ressurreição, prelúdio dos tempos duradouros da felicidade criada para o justo (Dn 12.2; cf Macabeus II.7.14; 4Ed 7. 32ss). Paralelamente a estas esperanças, a literatura chamada "da Sabedoria" ensina, de vez em quando, o ideal grego da imortalidade da alma (Sab 3;5;15;2). A primeira destas concepções prevaleceu em o NT (—> Redenção, —> Ressurreição). Para São Paulo, o Hades já fica derrotado, em princípio, pela ressurreição de Cristo. A própria morte será aniquilada ao fim dos tempos (1Co 15.26), não deixando isso qualquer lugar para um "inferno". Contudo, o Apocalipse de João conserva um lugar de penas eternas para o —> Diabo e seus cúmplices.

4. *O mundo considerado no seu conjunto.* O VT costuma designar o universo com a expressão "o céu e a terra" (também, mais exatamente, "os céus e a terra"). Encontramos esta expressão também em o NT (2Pe 3.13: profetiza a criação de novos céus e nova terra; cf Ap 21.1). Às vêzes o NT, dando à palavra "terra" o sentido de "terra firme", fala de "céu, terra e mar" (At 4.24; 14.15; Ap 10.6). Outras vêzes, emprega o têrmo *kosmos* (mundo), falando do universo (At 17.24; 1Co 3.22: aqui *mundo* engloba também os anjos, cf 1Co 4.9,13; 6.2-3). Freqüentemente usa-se o conciso *"ta panta"*, como em alemão *das All,* "o tudo", "tôdas as coisas" (Ef 1.10; 3.9; 4.6; 1Co 8.6; 2Co 5.18). E 1Co 15.28 expressa a suprema esperança com estas palavras: "para que Deus esteja presente totalmente no Universo" (habitualmente tão mal traduzido por: para que Deus seja tudo em todos", versão tão inábil como errada).

Todos os autores bíblicos dão por suposto que o mundo, em conjunto, é criado por Deus (—> criação). O cristianismo vê em Cristo a Palavra criadora (Jo 1.1-4; Cl 1.16-18). A

criação *ex nihilo* é evidentemente ensinada por João (1.1-3) e por Paulo (1Co 8.6; Rm 11.36).

5. *O mundo considerado escatològicamente.* A Bíblia não concebe o mundo como espacialmente infinito. Mas será êle infinito temporalmente? De modo nenhum, em virtude de sua própria essência: o que Deus criou, pode também destruir. Examinado à luz do NT e de grande parte dos escritos proféticos do VT, o nosso mundo está, desde muito tempo, maduro para o aniquilamento. Deus, todavia, afasta o momento fatal para dar aos pecadores o tempo de se arrependerem. Porém, o fim está perto: 2Pe estabelece um paralelo entre a destruição do mundo pelas águas (nos dias de Noé) e a destruição do mundo atual pelo fogo (3.5ss), para dar lugar a um mundo nôvo. Portanto, esta epístola conhece, em rigor de lógica, três mundos sucessivos. Mas para o pensamento do NT em seu conjunto, os dois primeiros mundos (o anterior ao dilúvio e o nosso) formam um dístico complementar, denominado o "aioon atual" ou o presente século, por oposição ao mundo futuro (—> Tempo). A característica do cristão é poder êle, desde já, em virtude do —> Espírito Santo e da filiação à Igreja, formar parte do mundo futuro, antecipada e misteriosamente.

Quanto ao "aioon" futuro, é excusado dizer que nós não podemos representá-lo senão mediante imagens emprestadas ao nosso mundo, e, portanto, muito insuficientes (Ap 21 e 22). Mas, *o pensamento,* guiado pela revelação bíblica, consegue, pelo menos parcialmente, traçar, ao modo de lugares geométricos, certas linhas que permitam situá-lo. O mundo futuro, como o nosso mundo atual, comportará uma parte visível, da qual serão banidos o pecado e a corrupção em todos seus aspectos, onde não mais subsistirão as barreiras dolorosas que separam os "vivos" e os "mortos", onde Deus reinará de maneira incontestada.

J. HÉRING

O "mundo". Ùnicamente em o NT vem a ser esta palavra um têrmo pròpriamente teológico (*kosmos,* aliás, não figura no velho texto hebraico, pois os Setenta traduzem por *kosmos* uma palavra hebraica que significa a "extensão habitada", como por ex. em Sl 90.2 ou em Is 14.17). O uso do têrmo na descrição ou na doutrina da salvação, está subordinado à concepção que no VT se fazia da relação entre Deus e a criatura, embora a palavra *kosmos* deva a sua origem à reflexão teológica do ambiente imediato.

1. O mundo, em primeiro lugar e sem qualquer matiz depreciativo, é *o conjunto da realidade criada,* no mesmo sentido que o VT presta às expressões "tôdas as coisas", ou "o céu e a terra": o mundo foi feito pelo Verbo (pela Palavra: Jo 1.10; Hb 1.2; 11.3); êle e tudo quanto nêle existe (At 17.24). Tudo é vosso... seja o mundo, seja a vida, seja a morte... (1Co 3.22). Não há ídolos no mundo (1Co 8.4), pois não possuem êles realidade alguma. Que aproveitará o homem se ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma? (= a sua vida: Mt 16.26).

Em segundo lugar, sendo o homem a criatura por excelência, na qual é manifesta, mais claramente, a intenção de Deus Criador, e que, de certa maneira, é o porta-voz da criação perante Deus, *o mundo* designa, naturalmente, *a realidade humana,* o mundo dos povos, o mundo histórico amoldado pela atividade do homem. Tampouco entra aquí algum matiz depreciativo. A Luz veiu ao mundo (Jo 1.9), significa simplesmente: apareceu na história; Deus amou tanto ao mundo (Jo 3.16); Jesus veiu ao mundo (Jo 11.27; 1Tm 1.15); a rejeição dos judeus trouxe a reconciliação do mundo (Rm 11. 15), isto é, de todos os povos.

2. Sendo o mundo essencialmente dos homens, criaturas rebeladas contra Deus, o têrmo (em virtude de uma transformação semelhante à da palavra —> *carne*) carregou-se de uma significação pejorrativa: *a humanidade revoltada contra Deus,* o conjunto da realidade humana enquanto é qualificada por esta rebelião e devotada ao juízo.

O mundo, portanto, é *êste mundo* por ter-se fechado o homem à sabedoria de Deus para seguir a própria sabedoria, recusando conhecer a Deus e receber dêle a vida (Jo 1.10; 1Co 1.20). Tal recusa pode tomar a forma de raciocínio filosófico ou de ideologia, mas manifesta-se também na própria forma religiosa. Pagãos e judeus, por igual, são tributários da sabedoria do mundo, os pagãos imaginando um mundo regido pela razão, onde seriam êles os senhores absolutos dos problemas da existência, e Deus, uma hipótese supérflua; os judeus exigindo de Deus que revele o seu poder e os salve da maneira sonhada por êles. Na primeira e na segunda atitude declara-se idêntica rebelião contra Deus (1Co 1.22). O mundo veio a ser o que é, pelo pecado do primeiro homem (Rm 5.12); Adão ambicionou ser como Deus: rebelião de orgulho; de concupiscência também (1Jo 2.17; Tt 2.12): cobiça de possuir a vida sem a receber de Deus. — Cabe aqui observar que não devemos tachar sem motivo de *mundanos,* divertimentos como a dança, o esporte, o cinema, etc.: pois êstes tornam-se maus, sòmente na medida em que se fazem os sucedâneos da graça e por tais são aceitos. Cumpre

lembrar, também, que o fariseu, satisfeito de não ser "como os demais homens", não deixa de ser um mundano de outra espécie.

O mundo é freqüentemente apresentado como *potestade pessoal,* que possui ao homem. Assim como há um Espírito de Deus, há um *espírito do mundo,* que cega as inteligências (1Co 2.12). Há *elementos do mundo* (Gl 4.3-9; Cl 2. 20-21), ou seja, poderes que mantêm o homem na escravidão; o Diabo é o *príncipe dêste mundo* (Jo 12.31; 16.11; 1Jo 5.19), ou seja, *o deus dêste século* (2Co 4.4). O mundo amoldado pelo homem em rebelião contra Deus, surge e se torna uma potência que o escraviza, o cega e o leva à morte (cf Jo 8.34).

3. Jesus é chamado *o Salvador do mundo* (Jo 4.42; 1Jo 4.14), porque nos liberta dêste domínio e servidão. Jesus foi enviado ao mundo para fazer nêle as obras do Pai (Jo 10.36ss) e destruir as obras do Maligno (1Jo 3.8). Jesus Cristo, mediante a revelação de Deus, e interpelando o homem prisioneiro do mundo, dissipa a fascinação do mundo e cria a situação definitiva na qual o homem poderá dar sua resposta definitivamente libertadora ou definitivamente escravizante, e assim sair para a liberdade ou encerrar-se na servidão. Em tudo Jesus procede para que "o mundo saiba que êle ama o Pai e faz como o Pai lhe ordena" (Jo 14.31). A meta de Jesus é conseguir que o mundo saiba e reconheça ser êle o mandatário de Deus, a Sua revelação; eis porque se oferece à morte, figura e manifestação da ruptura entre Deus e o homem, suprema oportunidade oferecida ao homem por Deus (ver 2Co 5.19-21).

Jesus veiu ao mundo (Jo 16.28), mas não é do mundo (Jo 8.23; 17.16); seu reino não é dêste mundo (Jo 18.36). Êle entrou na história moldada pelo pecado, como um corpo estranho entra na carne, apareceu como a presença de Deus quebrando a quietude do mundo com o oferecimento da paz verdadeira e fundamentada (Jo 14.27). Incorre, pois, no *ódio do mundo* (Jo 7.7; 15.18), que pretende permanecer o que é; porém, precisamente desta maneira, é que vem a ser o Salvador do mundo, o pão verdadeiro que dá a vida ao mundo (Jo 6.32-33).

4. A situação de Cristo repercute na situação da Igreja e de cada crente. Fomos desarraigados dêste mundo perverso (Gl 1.4) e da dominação das trevas: o mundo não mais pode reivindicar-nos como sua propriedade, uma vez que a redenção nos transferiu ao reino do Filho que Deus ama (Cl 1.13-14). Pela cruz de Jesus Cristo, o mundo é crucificado para o crente e êste para o mundo (Gl 6.14); na maldição pronunciada por Cristo, manifesta-se o julgamento que Deus pronuncia contra o mundo e a mentira das promessas mundanas; por outra parte, a salvação gratuíta trazida por Jesus liberta o crente do desejo desesperado e ímpio de procurar a vida por si mesmo; desde já o dom de Deus está ao alcance da fé: a vitória que vence o mundo é a nossa fé (1Jo 5.4). A exemplo de Cristo, os que crêem nêle *não são dêste mundo;* a Igreja que deve sua existência a Cristo e nêle se fundamenta, é, conjuntamente com Cristo, o corpo estranho, inassimilável (Jo 17.11,16), objeto do ódio do mundo que se sente inquietado e ameaçado por ela (Jo 15.8; 1Jo 3.13). Nisto precisamente tem a Igreja sua razão de ser: como Jesus, ela é enviada ao mundo para a confrontação de Deus e do homem, para atestar o julgamento e a graça revelados em Jesus Cristo (Jo 17.18-19). Eis porque Jesus não pede ao Pai que assegure à sua Igreja uma vida tranqüila, tirando-a do mundo, mas que a guarde do Maligno, para que permaneça fiel, sem se deixar assimilar nem eliminar, o sinal da contradição e da promessa (Jo 17.15).

CHR. SENFT

NAÇÕES

VT

Para designar as nações ou os povos, o VT usa várias palavras, que salientam ora o caráter genealógico, ora o linguístico, ora o geográfico. (Gn 10.31). Os substantivos mais usados são *gam* e *goi,* que significam, originàriamente, um grupo qualquer de homens ou de animais (Jl 1.6), sem especial intenção. Paulatinamente o hábito fêz com que *gam,* povo, fôsse reservado a Israel, o povo eleito por Deus, o povo por excelência; e *goi* (pl. goiim) designase as outras nações, não sem algum desprêzo. Assim, freqüentemente, os Salmos colocam em paralelo as *nações* e os *ímpios* (Sl 9.6). Em textos como 1Cr 17.21, aparece bem clara a diferença entre ambas as palavras: "Israel, a única *nação* da terra a quem tu, ó Iavé, fôste resgatar para ser teu *povo*". Como se vê, êsse uso conservou-se exato em nossas versões portuguêsas, onde os *Gentios* (do latim *gentiles,* de *gentes* = as tribos), ou *nações* significam os pagãos, por oposição ao povo judeu.

No VT esta distinção não é uma questão de raça, pois todos os povos saídos de Noé, embora espalhados pela face da terra, são da mesma família (Gn 10 e 11), mas uma questão de eleição e revelação divinas (Dt 7.6ss). E mesmo quando falam de *"raça perversa e enganosa"* (Dt 32.5) ou de *raça escolhida* (Is 41.8), os autores bíblicos encaram o povo de Israel em sua relação com Deus e nos caracteres raciais que os distinguem dos demais.

A atitude de Israel perante os pagãos evoluiu no curso dos eventos do VT, em função da

dupla afirmação de fé: a) Deus celebrou uma —> aliança com Israel, seu povo; b) Deus é o único Deus. Podemos distinguir, de modo geral, três fases desta evolução:

1. *O nacionalismo religioso.* Nos exórdios, é o culto oferecido a uma mesma divindade que constitue em povo, um determinado grupo étnico. Desta maneira a aliança firmada no Sinai (Ex 24), e logo em Siquem (Js 24), entre Iavé e as doze tribos de Israel, é que as torna o povo de Iavé e Iavé o Deus de Israel. Portanto, só na terra de Israel poder-se-á celebrar um culto a Iavé (ver 2Rs 5.17: Naamã leva consigo terra de Israel para poder adorar a Iavé na Síria), e apenas excepcionalmente, o Deus de Israel protege os seus fiéis em terra estrangeira (p.ex. José no Egito: Gn. 39, ou Elias em Sarepta: 1Rs 17.9). Pois nas outras terras reinam outras divindades nacionais (Jz 11.24). Tôda guerra é uma —> guerra santa, que interessa necessàriamente a Iavé, obrigando-o a socorrer seu povo e a exterminar as nações e suas divindades (Nm 10.36).

A fé na aliança com o Deus zeloso leva, lògicamente, o antigo Israel a um nacionalismo religioso: as nações são estranhas a Deus e sôbre elas invoca-se o desencadear da cólera divina (Am 5.18).

2. *O universalismo profético.* Os profetas insurgiram-se contra êste exclusivismo religioso. Amós encabeçou-os, proclamando que a justiça do Senhor atingirá igualmente o povo de Israel infiel e as nações pagãs (Am 1 e 2), porque a eleição é uma graça da qual Israel não tem o direito de gloriar-se perante as nações (Am 9.7-8), mas, pelo contrário, fundamenta a sua responsabilidade (Am 3.2). Em nome do Deus Santo é que Isaías anuncia o castigo iminente sôbre Efraim e Judá endurecidos. Para castigar o seu povo, Deus vale-se das nações pagãs, especialmente da Assíria, "vara do seu furor" (Is 10.5-6). Deus é quem dirige as nações, de conformidade com os seus desígnios, e quando estas vangloriam-se de sua missão providencial, Êle as quebranta por sua vez (Is 10.12-16). O destino das nações pagãs depende, pois, de Deus, ao mesmo tempo que também o destino de Israel, mesmo que elas não estejam conscientes disso. Destarte, revela-se, através das crises da história universal, o padrão e a justiça de Deus (Jr 18.6-10). Nesta perspectiva profética têm sido escritas as tradições históricas mais remotas (os documentos iavistas e eloístas do Pentateuco), salientando as intervenções incessantes do Deus soberano na História de Israel e das nações.

Porém, após o castigo e a dispersão de Israel, os profetas anunciam a volta a Jerusalém de um remanescente fiel e o restabelecimento da —> paz messiânica (Is 10.20ss; 11.1ss). Os resgatados do povo eleito, virão das comarcas mais remotas, e *as próprias nações,* reconhecendo a vaidade dos seus —> ídolos (Jr 16. 19-21), congregar-se-ão em —> Sião para adorar o Deus de Jacó (Is 2.2-5; Sf 3.9-10).

Juntamente com êste primeiro alargamento da salvação às nações, em virtude de sua fé no Deus único e soberano, o Deuteronômio salienta mais uma vez a seriedade da aliança gratuíta por cujo intermédio Deus ligou a si mesmo o povo de Israel: Israel foi feito, entre tôdas as nações da terra, o povo santificado, reservado para a missão de servir a Deus (Dt 7.6). Portanto —> Israel deve guardar-se de qualquer contato com as nações (Dt 7.3). Da mesma maneira, Ezequiel apresenta perante o povo exilado e privado de culto, a visão de uma cidade de sacerdotes, de um templo absolutamente vedado aos incircuncisos (Ez 44.9).

Esta atitude, aparentemente contraditória, frente às nações, só será definitivamente ultrapassada pelo Segundo Isaías (Is 40-55), no final do exílio. Com vigor nunca igualado, o Segundo Isaías proclama a soberania do Deus único (44.6), Criador (45.12) e Providência universal (40.25ss), o único Deus de todos os povos (45.22-24). Mas ao mesmo tempo êle lembra a fidelidade inabalável de Deus à eleição de seu povo (41.8-10; 54.10). De fato — e êste é o centro da mensagem do VT sôbre as nações, recolhida logo pelo NT — Deus escolheu um povo entre todos os povos, e libertá-lo-á para que seja a testemunha da glória divina por todo o mundo (42.10-12; 55.4-5), o instrumento da salvação destinado a todos os confins da terra (52.10), o Servidor que haverá de ser a luz das nações (49.6). Por Israel, o povo de Deus, tôdas as nações terão de ser chamadas à salvação (51.4-5), e a criação inteira será renovada (40.4-5; ver 65.17ss).

3. *O particularismo judeu.* Depois da volta do destêrro, os conflitos com as nações vizinhas e logo a dominação estrangeira reavivam o particularismo judeu. A restauração do culto e a nova vigência da —> Lei levantam uma barreira infranqueável entre Israel, o povo santo (Lv 19.2) e as nações pagãs. Qualquer contato com os incircuncisos deve ser rompido (Ne 10), vedam-se especialmente os matrimônios com forasteiras (Ed 10). Sem dúvida, os últimos profetas anunciam ainda que as nações congregar-se-ão em Jerusalém para implorar a Deus em seu santo Templo (Ag 2.6-9; Zc 8.20-23) e proclamar a sua glória (Is 66.18-20), com a condição, porém, de praticar o culto judeu e de abraçar a Lei escrupulosamente (Zc 14.16ss). Exige-se das nações que se assimilem ao povo santo, ou que se tornem escravos dêle (Is 61. 5-6), sob pena de desaparecerem no dia do

grande massacre dos povos (Jl 3.12ss). O relato das origens, recolhido pelo Codex Sacerdotal, sublinha insistentemente o direito de primogenitura de Israel, filho de Sem, perante os demais povos da terra (Gn 10); o interêsse do cronista centraliza-se em tôrno do culto e do reino de Judá exclusivamente (1Cr 17.21). Em suas visões apocalípticas, Daniel vê as grandes nações pagãs figuradas por animais temíveis, cujo poder será arrebatado para serem submissos ao povo santificado pelo Altíssimo (Dn 7). O exclusivismo vai até o ódio de tudo o que não é judeu; assim consta no livro de Ester (Est 9).

Contra êste juízo sumário, pronunciado pelo judaísmo sôbre a *massa perditionis,* foram escritos os Livros de Rute, a Moabita fiel, e de Jonas, no qual a misericórdia divina para com as turbas pagãs confunde o orgulho fanático dos judeus (Jn 4.10-11). O Saltério, que conhece o ódio e a imprecação contra as nações (Sl 9; 59; 137), interpreta também a esperanç de uma suprema congregação das nações na presença de Deus, seu Criador (Sl 86.9; 102.22-23) e Rei de todos os povos (Sl 97), cuja glória deve ser proclamada por tôda a criação (Sl 96).

Assim o juízo que o VT forma sôbre as nações pagãs é sempre ambíguo: por um lado a eleição de Israel rejeita as nações fora da aliança redentora, e por outro, as nações não escapam, em absoluto, da soberania universal do Deus criador e salvador. Através da história milenar da antiga aliança, cada um destas afirmações teve providencialmente suas épocas de auge e preponderância, sem nunca eclipsar a outra. Elas são, de fato, complementares: Israel não será salvo sem as nações, e as nações não serão salvas fora de Israel. Nesta perspectiva, traçada pelo Segundo Isaías, é que o mistério do destino das nações será plenamente revelado em Jesus Cristo.

S. AMSLER

NT

1. Para designar as nações, o NT usa quatro têrmos: *ethnos* (povo em sentido geral), *laos* (unidade política), *glossa* (unidade lingüística), *phyle* (unidade tribal). *Ethnos* é, de todos êstes têrmos, o mais universalmente usado. Na forma singular, guarda o seu significado neutro geral de povo; no plural — salvo raras exceções — toma um sentido técnico preciso, emprestado do VT (citado com freqüência a êste propósito), e designa as nações que não conhecem a Deus, os "pagãos", em oposição ao povo eleito. Estas numerosas citações do VT atestam até que ponto a Igreja primitiva discernia uma realização das profecias messiânicas na participação das nações à graça da Redenção, portanto também em sua própria atividade missionária. Aliás, não deixa de surpreender que a maneira coletiva de o VT designar "pagãos" encontra-se inalterada em o NT: Jesus e os apóstolos dirigem-se tanto a "povos" quanto a indivíduos, quer se trate de Israel, quer das "nações". As nações, enquanto formam personalidades, são as que Cristo chama e convida a trazer seus tesouros para a nova Jerusalém (ver p.ex. Mt 12.18-21; 21.43; 24.14; 28.19; At 13.46-47; Rm 1.5,16; 3.29; 1Pe 2.9; Ap 14.6; 21.26). O método missionário de Paulo é bem característico a êste respeito: "contenta-se" Paulo em fundar Igrejas nas primeiras cidades dos países que atravessa e prossegue seu caminho (At 16.6-12). Compreende-se, destarte, sob o ponto de vista de Atos, a importância de Roma, capital das nações.

2. "...Sem Cristo, privados do direito de cidadânia em Israel, estranhos às alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.12), tal é a situação dos pagãos, dos "gentios que não conhecem a Deus" (1Ts 4.5). Não porque Deus se desinteresse dêles: pois Deus é quem criou e quiz as nações, quem lhes determina a moradia e o tempo (At 17.26-28); Lc 21.24; Mt 5.45; At 14.16-17). Romanos 1 e 2 declara que um certo conhecimento de Deus lhes tem sido concedido através das obras do Criador (1.19-20), que a Lei foi-lhes escrita no coração (2.14-15), criando-lhes a consciência do bem e do mal (2.9-10,15). Porém, êste conhecimento, longe de protegê-los, passará a ser a sua principal testemunha de acusação no último dia (2.9ss) pois êle torna inexcusável a sua tríplice cegueira contra Deus (1.19-23,25), contra si mesmos (1.24-28) e contra os homens (1.29-31). A situação dos gentios é, pois, catastrófica: todos êles estão sob a ira e o juízo de Deus, entregues ao próprio pecado, que não pode deixar de dar amargos frutos. O NT comparte unânimemente êste juízo severo sôbre os pagãos (Mt 5.46-47: texto que, como Mt 18.17, assimila-os aos publicanos, considerados pelos judeus como casos perdidos, — 6.7,32; Lc 12.30; 1Co 5.1; 10.20; 12.2; Gl 2.14; Ef 4.17; 1Ts 4.5; 1Pe 4.3). Afirma mesmo o Apocalipse que a corrupção dos gentios, tipificada em Babilônia, deve-se ao império que sôbre as nações exerce a Bêsta (13.7) ou Satanás (20.3,8). Êste julgamento sôbre as nações não focaliza, absolutamente, o valor de sua civilização, o nível de sua cultura, etc., mas focaliza exclusivamente sua situação perante Deus na perspectiva da história da salvação. Eis porque, na bôca de Paulo, a palavra "os gregos" em nada difere de "os gentios" (Rm 1.16; 1Co 1.22-24; Gl 3.28). Severidade, porém não desprêzo (nada do tal desprêzo dos gregos pelos "bárbaros"), mas, pelo contrário, maior motivação missionária. Aliás, na medida

em que os judeus não cumprem com a vontade de Deus e rejeitam a Cristo, assimilam-se, também êles, aos pagãos: esta é, relativamente ao VT, a novidade do NT e o máximo escândalo para Israel. O julgamento que êles pronunciam sôbre os gentios tornar-se-á o instrumento da sua própria condenação, fazendo-os igualmente inexcusáveis (Rm 2.1-29; Mt 5.47; 6.7,32). Gentios ou judeus, todos são culpáveis (culpabilidade que culmina na condenação e crucificação do Messias devido à cumplicidade de ambos: Mt 20.18-19; Lc 23.12; e teimosamente continuada em sua comum oposição à Igreja nascente: At 4.25-27; 14.1-5, etc. e no seu desprêzo pelo Evangelho: 1Co 1.23). Judeus e Gentios são igualmente responsáveis perante o tribunal divino, igualmente julgados segundo suas obras (Rm 2.16; Mt 25.32), igualmente privados da glória de Deus (Rm 3.9-20; 5.18; 11.32). Nesta situação, totalmente desesperadora e sem outra saída senão a graça de Deus, ambos igualam-se na rejeição do Evangelho que permanece para êles escândalo e contra-senso (1Co 1.23). Fora da condenação de uns e de outros, não cabe qualquer caminho de salvação. (Notemos, de passagem, que tendo João colocado, já no próprio prólogo de seu Evangelho, os judeus e pagãos dentro da mesma atitude negativa perante Cristo, êle os engloba invàriavelmente no conceito de —> "mundo", sem recorrer ao têrmo de "gentios ou nações", no sentido técnico).

3. Entretanto, em sua situação inexcusável e condenação, as nações não são abandonadas; pelo contrário, estão compreendidas universalmente desde o início, dentro do plano redentor: "Em ti serão abençoadas tôdas as nações da terra", reza o Evangelho anunciado a Abraão (Gl, 3.8,14; Rm 4.16-25). Em Cristo, esta promessa achou a sua realização: êle é *'a luz das nações"* (Lc 2.30-32; Mt 4.15-16; 12.18,21 — três citações do VT), em seu nome o arrependimento para remissão de pecados... pode ser pregado a tôdas as nações, começando por Jerusalém" (Lc 24.47). O comportamento do próprio Jesus durante seu ministério parece contradizer esta afirmação, pois recomenda aos discípulos não anunciarem o Evangelho aos pagãos, confirmando a recomendação com o exemplo (Mt 10.5; 15.21-26; Lc 4.25-27 indiretamente diz a mesma coisa). Entretanto esta mesma reserva extrema em frente aos pagãos não é indiferença. Em sua qualidade de Messias, sabe perfeitamente que sua pessoa e obra concerne primeiramente aos gentios, porém, como Messias sofredor e humilhado, não político, condena-se ao sigílio com o fito de evitar qualquer confusão sôbre sua própria pessoa. Por enquanto o seu ministério entre os pagãos seria prematuro, dêle convém dar sòmente sinais anunciadores (Mt 8.5-12; 15.27-28; Jo 4.7-30; Mt 10.18; 21.33-43; 22.1-10; 24.14). Uma vez morto e ressurreto, Cristo não mais precisará esconder sua messianidade: ligada para sempre à —> cruz, esta não prestará mais a qualquer equívoco. Desde já pode proclamar-se o grande apêlo ao arrependimento" (At 17.30) e à salvação: "Ide, fazei tôdas as nações minhas discípulas..." (Mt 28.19; Lc 24.47; At 1.8). Tôdas são admitidas, com pleno direito, à comunidade messiânica (Rm 15.27; Ef 2.19; 1Pe 2.9-12). Tôdas são convidadas a regozijar-se (Rm 15.9-12), uma vez que Cristo é a sua riqueza (Rm 11.12). O Pentencoste é o sinal de que esta universalidade (esta internacionalidade) da salvação prevista por Deus, tem sido cumprida (At 2.1-13, 16-21), podendo todos, doravante, comungar na salvação mediante a pregação apostólica. Ràpidamente tornou-se a Igreja primitiva consciente de sua missão para com os gentios. Aliás, nisto foi ajudada tanto pela recusa dos judeus e pela perseguição que a tirou de Jerusalém, (At 8.1-25; 13.46-48; 18.5-6) como por visões e mandatos expresos de seu senhor (At 8.26-27; 9.15; ver 22.21; 26.20,23; 10.9-28; 23.11). Em nome do Messias morto e ressuscitado, o "Evangelho eterno" é anunciado ao mundo inteiro (Ap 14.6); o livro de Atos atesta a surprêsa, temida e feliz, dos cristãos perante esta novidade: o Espírito, isto é, o Senhor ressuscitado, operando entre os gentios (At 10.45; 11.1, 17s,23; 13.48; 14.27; 15.3,7-9, 12-14; 19.26; 21.19-20). Indubitàvelmente foi Paulo quem levou a Igreja a sondar o grande —> mistério da vocação dos pagãos e de suas reconciliação (Ef 3.1-6; Cl 1.26-27; 1Tm 3.16). Sabe o apóstolo que sua escolha não tem outra razão de ser, nem outra finalidade, senão revelar êste mistério (Ef 3.7-8; Rm 1.5,14-15; 11.13-14; 15.16; Gl 1.15-16; 2.2,8-9); suas epístolas atestam sua atividade missionária, sua pregação para que seja edificado o corpo de Cristo, a Igreja onde qualquer separação entre pagãos e judeus é abolida, onde a mesma salvação os une (Ef 2.11-22; 3.4-6; Gl 3.28); ambos formando, doravante, a "nação nova", a Igreja (1Pe 2.9; Mt 21.43), testemunha da graça e do apêlo universal de Deus. É, portanto, preciso compreender a importância da —> unidade desta "nação santa", bem como do comportamento dos cristãos no meio do mundo dividido das nações (1Co 1.10; 1Pe 2.12). Sabemos que a admissão dos pagãos à nova —> aliança não pareceu tão legítima e suscitou o conflito que não tardou em opor Paulo (e Pedro) aos judaizantes: êstes não contestavam o fato de os gentios serem chamados à salvação, mas opunham-se a que êles entrassem imediatamente na Igreja, sòmente com a fé e o batismo (At 11.1-4,18; 15.1-29; Gl 2.3-16; ver Rm 14.1ss; 1Co 8; 11.18-19).

4. A universalidade da salvação pregada pela Igreja e baseada na messianidade e na cruz de Cristo, não é, indubitàvelmente automática. A rejeição de Israel, profetizada por Jesus (Mt 8.11-12; 21.441-43; 22.8-9; Lc 21.24) e manifesta desde os primeiros tempos da evangelização (At 13.46; 18.6; 28.28), não deixa de ser típica prova disto. Em Rm 9-11, Paulo demonstra que não se trata lá de uma simples resistência ao plano divino, mas de mais um "mistério" de Deus (11.25): a eleição e a rejeição de um povo, afinal de contas, não passam de ser o meio de anunciar o Evangelho até os confins da terra, para que todos, judeus e pagãos, estejam reunidos na misericórdia divina (11.31-33). Eis porque "deve ser pregado o Evangelho a tôdas as nações" (Mc 13.10) e que as nações devem passar da escravidão de Satanás ao serviço de Jesus Cristo através do julgamento (Ap 12.5-9; 14.8; 19.13-15). "Então virá o fim" (Mt 24.14); repentinamente tudo será manifestado em plena luz, iniciar-se-á um tempo nôvo, em que a espera messiânica terá cumprimento em sua plenitude, o "Cordeiro", o "Rei das nações" (Ap 15.3-4) será por todos adorado, "as nações andarão em sua luz" (Ap 21.24-25).

Enxergando as "nações" desta maneira, no prisma divino e não em si mesmas, a Igreja cristã: a) não teve, para a ignorância dos gentios, nem complacência, nem desprezo; b) mas, cônscia de realizar, até que Cristo venha, a sua vocação, compreendeu que o destino das *nações* depende do testemunho que, como "nação santa" fiel à sua missão, dá de seu Senhor.

S. BICKEL

NOME

VT

1. *O nome, realidade profunda do ser; o nome, pessoa viva.* No VT, longe de ser uma simples etiqueta, ou uma mera descrição exterior, o nome expressa a realidade íntima de quem o leva. Eis porque a criação termina sòmente quando a coisa suscitada para a existência recebeu um nome. A êste respeito dois trechos são muito significativos: Isaías 40.26: "...vêde quem criou todos êstes (astros)?... Aquêle que os chama pelo seu nome", e Gênesis 2.20: após moldar os animais dos campos e os pássaros, Iavé manda-os desfilarem perante Adão para que êste os nomeie e talvez descubra entre êles sua companheira: "Adão deu nome a todos os animais e às aves dos céus, mas para o homem não se achou uma adjutora semelhante a êle". Folga em lembrar que ao têrmo de cada dia da criação, Deus deu um nome às criaturas. Portanto, os nomes próprios do VT comportam um significado que revela a íntima essência da pessoa: "Adão" significa "o humano", pois do "humo" é tirada a sua realidade terestre (Gn 2.7); pelo contrário, Deus é "Iavé", quer dizer "Êle é", pois sua realidade é de ser eternamente (Ex 3.13-15). Por tôdas estas razões, eliminar um nome é suprimir uma existência (1Sm 24.22; 2Rs 14.27; Jó 18.17; Sl 83.5; Is 14.22; Sf 1.4).

A natureza verdadeira do nome aparece claramente nos exemplos que seguem: Deus faz morar o seu nome num lugar definido (Is 18.7; Jr 7.12); é para o nome divino que se constroe um templo (1Rs 3.2; etc.) pois o seu nome se confunde com êle próprio; onde está o seu nome, aí êle está presente ("Eis que o nome do Senhor vem de longe..." Is 30.27; ver Ex 20.24; 23.21; Mq 5.3). Os nomes humanos são, pois, alguma coisa do próprio homem; têm o poder, recebido de Deus, de substituir o homem (Is 66.22). Eis porque, perguntado pelo seu nome, o interpelado cala (Gn 32.29; Jz 13.18) quando deseja não entregar uma parte de si mesmo. Não exclue isso que esta noção realista do nome perdesse, às vêzes, a sua importância: de fato, o nome podia passar de alguma pessoa, determinadamente caraterizada, para outra (para seu descendente) de diferentes caract res; experimentava-se, em conseqüência, a necessidade de explicar, em caso dado, a realidade subjacente ao nome: ao nome de *"Nabal"* => "estúpido", estamos declarando que "o que significa o seu nome, isso êle é" (1Sm 25.25).

2. *O nome, possibilidade de conhecer.* Em virtude de sua natureza, graças a êle nós conhecemos (Ex 33.12; 1Cr 4.41; Ed 10.16; Sl 9.11; 91.14; Is 52.6; Jr 48.17), por êle damos a conhecer (Is 64.2); enquanto não conhecemos o nome, não conhecemos aquêle que o leva (Jz 13.6).

3. *Troca de nome significa troca na realidade do ser.* Era usual dar nôvo nome a uma pessoa chamada para uma dignidade ou função nova: Abrão vem a ser Abraão (Abram = Abraham: Gn 17.5); Jacó torna-se Israel (35.10); Matanhá faz-se Zedequias (2Rs 24 17). As próprias cidades, no curso de sua história, não são imunes a estas mudanças (Nm 32 38; Jz 1.17). Nos tempos escatológicos a renovação de Sião será figurada pela permuta do nome, de conformidade com a decisão de Iavé (Is 62.2), e os eleitos receberão um nome diferente daquêle que possuiram até então (Is 65.15 —> Veste).

4. *O nome, penhor da continuidade do ser.* No VT o indivíduo é solidário não apenas com os antepassados, mas também com o povo e com Deus, que dirige os destinos do povo; o

nome expressa, a seu modo, esta espécie de *continuum* psíquico, em cuja virtude a pessoa é apenas aspecto local e temporal de um conjunto orgânico: Deus, povo, família.

a) O nome de Deus é, entre todos, excelente (Zc 14.9), até tal ponto que, com a maior reverência, Deus vem a ser designado simplesmente por "O Nome" (Lv 24.11; 2Sm 6.2; o nome *grande,* 1Rs 8.42; Jr 44.26; *honrado,* Dt 28. 58; *eminente,* Sl 148.13; *tremendo,* Sl 99.3; 111.9; o nome *santo,* Lv 20.3; Sl 103.1; Ez 20.39; etc; o nome *glorioso,* Ne 9.5; Sl 72.19). cuja invocação produz o espanto do povo (Ml 2.5), e causa o temor do adversário (Dt 28.10; Sl 102.16). O nome de Deus é Iavé, "ÊLE É", nome *eterno* (Ex 3.15), do qual depende a realidade de qualquer outro nome (Is 56.5).

b) O povo de Deus consta de todos os que levam o nome de Israel (Is 48.1), sôbre os quais o nome de Iavé tem sido invocado (2Cr 7.14; Dn 9.19). Tôda ofensa ao nome do povo é ofensa ao nome de Deus (Js 7.9). O laço invisível que une ambos os nomes e ambas as realidades — de Deus e do povo — está no Templo de Jerusalém, onde o nome de Iavé foi invocado (Jr 7.11-14; Dn 9.19).

c) Cada tribo do povo tem o seu nome (Nm 17.3), também cada família tem o seu nome, que deve perpetuar-se no seio do povo mediante descendentes masculinos (Nm 27.4; 2Sm 14.7, razão da lei do levirato: Dt 25.6-7; Rt 4.5, 10; —> Matrimônio), ou, para os que são privados de filhos, mediante uma coluna (2Sm 18.18 Is 56.5), ou mediante a fundação ou a conquista de uma cidade (Gn 4.17: 11.4; Nm 32.37-38,42; Jz 18.29; 2Sm 12.28). O nome conferido a uma localidade também serve para perpetuar a realidade familiar ou tribal através do acontecimento evocado (Nm 11.34: 21.3: Js 5.9; 7.26; Jz 1.17; 2.5; 2Sm 5.20; 1Cr 14.11; 2Cr 10.26).

5. *Falar, agir "em nome de alguém", é participar da realidade expressa pelo nome.* Fala-se na Bíblia "em nome de Davi" (1Sm 25.9), "de Acabe" (1Rs 21.8), "dos deuses estranhos" (Dt 18.20), e sobretudo "em nome de Iavé" (Ex 5.23; Dt 18.22; Jr 11.21). Ao empregar uma fórmula em que entra o nome de Iavé, invoca-se a Iavé (Gn 4.26; 12.8; etc.,); pode-se, assim, abençoar em nome de Iavé (Dt 21.5; 2Sm 18.28); amaldiçoar em nome de Iavé (2Rs 2.24); jurar em nome de Iavé (1Sm 20.42; 1Rs 22.16). O israelita confia em o nome de Iavé (Is 50.10; Sl 33.21; ver Sl 9.11), anda em o nome de Iavé (Mq 4.5); procura socorro em seu nome (Sl 124.8), refúgio em seu nome (Sf 3.12); erige um altar ao seu nome (1Rs 18.31-32); o sacerdote é o servo de seu nome (Dt 18.5,7). O realismo da expressão "em nome de Iavé" fica manifesto no relato do combate de Daví contra Golias: ao filisteu que avança pesadamente armado, o astuto pastor grita: "Tu vens a mim com espada, lança e escudo, mas eu vou contra ti *com* o nome (em nome) de Iavé..." (1Sm 17.45).

6. *O nome é também a fama, a reputação* (Gn 6.4; 11.4; Nm 16.2; Dt 32.3 etc.).

7. *Metafòricamente* o "nome do dia" é a data (Ez 24.2: "escreve o nome dêste dia...").

H. MICHAUD

NT

1. *O NT fala do nome do Senhor no mesmo sentido que o VT,* mormente quando esta expressão faz parte de uma citação textual do VT. Um nome é verdadeiramente um programa: o nome de Deus lembra, a todos que tiveram a revelação divina, o que êle é, o que êle faz e o que êle quer; o seu nome implica numa certa revelação, um certo conhecimento de Deus: consiste em ver que Deus é não apenas "um mais forte que nós", "uma Providência", mas o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo (Mt 11. 25; Jo 20.17; Rm 8.15; Gl 4.6). O nome de Deus encabeça as petições da oração dominical (Mt 6.9), para que aquêle que orar comece por aceitar, e reconhecer a revelação de Deus, a salvação e os mandamentos implicados; êste ato de fé e reconhecimento contribui para a santificação dêste nome. Porquanto o NT traga uma precisão definitiva à revelação do VT, o nome de Deus adquire uma ressonância mais gloriosa. O NT não oculta o nome santo (embora Mateus se conforme com a discreção judia e diga "o reino dos céus" em vez de "o reino de Deus"), e ao pronunciá-lo, cuida de explicitar todos os subentendidos da revelação, que muitos ignoram e que os crentes celebram. Também a expressão profética "em nome do Senhor" se torna mais precisa e definida: o enviado que recebeu uma missão formal de Deus, é reduzido a uma só pessoa, Jesus Cristo (ver Mt 21.9, a saudação de Ramos, "Benedito o que em em nome do Senhor!").

2. A redução geral dos que levam o nome de Deus a um só, àquele que recebeu "o nome que está sôbre todo o nome", confere a êste portador único uma distinção sem par. A grande novidade do NT, no que respeita ao uso do nome divino, é que *o nome de Jesus Cristo,* passa a subordinar-se, a substituir-se e acrescentar-se ao nome de Deus: a *subordinar-se,* pois o nome de Jesus é apenas a explicação e o desenvolvimento efetivo do nome divino; *a substituir-se,* pois êle é a manifestação integral e autorizada de quantos mistérios encerra o nome de Deus; *a acrescentar-se,* pois os autores gostarão, do-

ravante, de mencionar, sob um traço único, ambos os nomes, na unidade de ambas as alianças. (A adjunção de ambos os nomes faz-se na plena consciência de sua profunda unidade. Um terceiro nome acrescentar-se-á em igual sentido, *o do Espírito Santo*: a mútua relação dêstes três nomes definir-se-á, ulteriormente, no dogma da Trindade). Para falar mais claramente de Deus, o NT usa, portanto, o nome de Jesus. Quem reconhecer a plena revelação que Deus concedeu em Jesus Cristo, não vacilará em aceitar o nome que resume e caracteriza tal revelação: êste nome, embora humano, histórico e aparentemente fortuito, foi, contudo, escolhido por Deus; para êle é que apontam tôdas as profecias. O nome de Jesus aparece, de início, reforçado e aumentado por todos os nomes proféticos do Messias de Israel e por quantos títulos divinos inventaram os mistérios helênicos (—> Jesus Cristo). *Jesus* é, de fato, o nome pessoal; "Cristo", e outros títulos, são qualificativos; mas, muitos dêstes qualificativos, por convir exclusivamente a Jesus, equivalem a um nome próprio. O nome mais excelso — título que virá a ser precisamente a característica pessoal de Jesus — é o de *Senhor* (Fp 2.9; Hb 1.4) o qual, no VT grego, traduz o nome inefável: Iavé.

3. Doravante figura no mundo o nome de Jesus: isso expressa a aceitação pura e simples, surpreendente mas confiante, perseverante e audaciosa da manifstação de Deus em Jesus Cristo (At 4.10-12; 5.40-42). Os homens acreditam nesse nome, indicando assim que entram nos caminhos de Deus (Jo 1.12). Invocam êste nome (At 9.13; 10.14; 2Co 12.8), não como os místicos pagãos que pensam respaldar-se detrás de nomes influentes para pressionar a divindade; os crentes confessam êste nome (1Co 12.3) levados pelo Espírito Santo. Por êste nome agem; dêle dão testemunho, por êle sofrem. É um nome carregado de maravilhosas bênçãos (Lc 9.49); porém, utilizado com fins interesseiros, transformar-se-á em maldição (At 19.13: maldição cheia de bênçãos! v. 17-19). Debaixo dêste nome está colocada a vida de tôda a Igreja e dos crentes. Esta é a razão da freqüência da fórmula "em nome de Jesus" ou "em", "por", "por causa de" seu nome (em grego, há oito preposições ou equivalentes: portanto, não reparar excessivamente na fórmula portuguêsa). Êste nome é o sinal eficaz do senhorio de Cristo. Cada crente leva-o por ter sido batizado "em nome de Jesus' (At 2.38: variante da fórmula trinitária, Mt 28.19); Jesus é o *nome nôvo* que marcará os eleitos no último dia (Ap 2.17; 3.12). Em virtude dêste nome (= daquele que responde fielmente a êste nome, Cristo), os salvos são libertados do poder do pecado, perdoados (At 10.43; 1Jo 2.12), lavados, justificados (1Co 6.11). *Nêste* nome recebem os discípulos poder para expulsar os demônios, eternos rebeldes do senhorio de Cristo, e para curar os enfêrmos (Mc 16.17; At 3-5). Em nome de Jesus congregam-se os discípulos (Mt 18.20), isto é, na sua presença espiritual e real; em nome de Jesus êles oram, revestindo, assim, sua oração, da eficácia da oração do próprio Cristo (Jo 16.26). Em nome de Jesus, o apóstolo exorta as Igrejas (Rm 12.1; 1Co 1.10; 2Ts 3.6), significando isto, que, através de Paulo, quem manda é o Senhor (ver 1Co 7.10). Tôda a vida dos crentes viver-se-á na servidão livre de Cristo: sendo isto tôda a *moral* (Cl 3.1ss; Mc 9.37). Esta poderosa ligação ao Senhor não deixará de inquietar o mundo, cujos amos ímpios se sentirão lesionados em suas reividicações totalitárias: contudo, continue o crente confessando o nome de Jesus, ainda que tenha de sofrer por sua causa. Êste nome lhe proporcionará muito mais motivo de glória, que de confusão e dor (1Pe 4.14-16; Mt 19.29). Finalmente, estando a vida tôda do crente marcada por êste nome, torna-se legítima e compreensível a expressão: a boa nova do nome de Jesus (At 8.12 = O Evangelho), e esta outra: reter o nome de Jesus (Ap 2.13 = Perseverar na fé).

G. BIBER

NOMES GEOGRÁFICOS

Os escolhidos, isto é, os 'que foram comprados da terra" (Ap 14.3), não têm aqui sua —> *cidade* permanente (Hb 13.14; 11.13; Fp 3.30), mas vivem, não obstante, na terra criada por Deus (Gn 1.1) e cujo —> *Senhor* é Deus (Mt 11.25, etc.). Embora muito adulterada pelo pecado, a terra continua sendo, para quantos sabem ver, o teatro das divinas manifestações (Rm 1.19-20), onde o Senhor escolhe êste ou aquêle lugar para ser aí servido; (Gn 22.3; Ex 3.5; etc.); e asim será enquanto não vier a nova terra, escatológica. (2Pe 3.13). Há, pois, na terra da Bíblia uma "geografia santa", como há nela uma "história santa": há um país da promessa (Gn 12.1; Nm 33.51; Sl 105.11; etc) sôbre o qual Deus fixa constantemente os olhos (Dt 11.10ss) e ao qual os profetas denominarão ousadamente a "espôsa" de Iavé (Is 62.4); e há lugares que levam o nome recordatório das divinas teofanias (Gn 28.19; 35.5ss; 15; 32.30; Ex 17.7; Nm 11.3, 34; 21.3; Js 5.9; 1Sm 7.12; 2Sm 5.20 6.8; 2Cr 20.26, etc.). Portanto, certos lugares ou nomes geográficos aparecem afetados de um coeficiente teológico inseparável e necessário à sua compreensão. O breve exame que aqui intentamos está longe de ser exaustivo, pois visamos simplesmente dar alguns exemplos da pressupo-

sição bíblica de que não há lugar algum inacessível e vedado para Deus. Em tôdas as partes Êle pode manifestar a sua presença, a sua ira, o seu perdão, as suas promessas. Observemos, porém, que Deus permanece livre com relação a tais lugares santos"; pode abençoar o seu povo no Egito ou na Babilônia, e pode abandonar o Templo de Jerusalém (Jr 12.7; Sl 80.15,9-20).

1. *O FERTIL CRESCENTE* é o nome dado à comarca que fôra o teatro de quase tôda a história bíblica. Forma-se, ao leste, pelo vale do Tigre e do Eufrates (Babilônia); ao Ocidente, pelo vale do Nilo (Egito), e entre ambos, pelo vale do Jordão (Canaã). A ubicação topográfica de Canaã, terra escolhida por Deus para Israel, é típica da situação teológica do povo preferido. Esquemàticamente, Israel tem a sua direita e a sua esquerda o —> *'mundo"* do qual Deus o tirou (Gn 11.31-12.1) e, posteriormente, o salvou (Êxodo), e o qual fica a seu lado como uma eterna tentação e uma eterna ameaça. A história de Israel será portanto, um combate, mais ou menos bem levado, para firmar o povo de Deus em sua fé, em sua vocação e em sua salvação, isto é, para guardá-lo livre do "mundo", a despeito de achar-se atenazado pelo "mundo". (Os profetas denunciarão incansàvelmente as alianças com o Oriente ou com o Ocidente = com o "mundo"). Não obstante ser Canaã também *o mundo* com seus —> *ídolos* tão obstinadamente araigados, em Canaã é que Deus decidiu plantar a sua vinha; portanto, valendo-se de Josué, dos Juízes e dos reis decididos a obedecer, expulsou daí as —> *nações* e dispôs o terreno (Sl 80.9-10).

Canaã tem à direita, isto é, ao leste, a Babilônia, a grande urbe que, nos exórdios da História, pretendeu destronar a Deus (Gn 11.6-11). Esta Babilônia, terra do destêrro e da tristeza! (Sl 137) onde o escol do povo de Deus sofre, espera e ora, após a queda de Jerusalém no ano 586, esta Babilônia cujo fim Isaías anuncia com tanto júbilo (Is 21.8ss), assumirá aspectos quase míticos, tornando-se, no Apocalipse, o antitipo da Jerusalém celeste, da cidade de Deus: não espôsa, mas prostituta (Ap 17.1,5; 19.2), não lugar de congregação para os fiéis, mas lugar abominável e vitando (Ap 18.4; Is 52.11; Jr 50.11; Jr 50.8; 51.6), ao qual não se deseja duração e vida, e sim ruína e morte (Ap 18.1-19.3). O nome da "grande Babilônia" reveste, no Apocalipse, uma noção teológica e não realmente geográfica: pois Babilônia designa Roma, "a grande cidade que domina sôbre os reis da terra" (Ap 17.18), sentada sôbre as sete colinas (? 17.9). Segundo tôda verossimilhança é também Roma que 1Pe 5.13 designa pelo nome de Babilônia. O fato de a Igreja nascente apelidar Roma de Babilônia, demonstra bem que, no Império Romano, ela não se sentia em casa mas no exílio; e também que sabia o triste destino de Roma: aquela que, mediante Poncio Pilatos, firmara a sentença de morte de Jesus, firmou, na realidade, sua própria condenação.

À sua esquerda, ou seja, ao Ocidente, Canaã tem o Egito, a terra da qual Deus arrancou o seu povo (Ex 13.9,16; Nm 20.16; Dt 6.21, etc.) "mediante seu braço poderoso". Egito é a terra da escravidão (Ex 20.2), mas também das panelas de carne e das cestadas de pão (16.3). Se Babilônia era a figura do mundo que *ameaça* Israel, o Egito era antes o símbolo do mundo que *tenta* e *seduz* o povo de Deus: o país das saudades nos dias de dificuldades e dúvidas (Nm 13.1-14.23; etc.); o país com o qual ansiosamente procura-se alianças culpáveis quando a ameaça do Leste é muito forte (Is 36.6-9; Sl 20.8; 33.17, onde se menciona o cavalo, animal egípcio por excelência, cf 1Rs 10.28; Is 31.3). Essa atração para o Ocidente não é apenas um sinal da falta de fé, do desejo de abdicar a liberdade e a responsabilidade para voltar à escravidão; mas é também a saudade do Egito, outrora terra de refúgio (Gn 12.10ss; 42.1-47.12; Jr 26.21; 41.17; Mt 2.13ss; ver, contudo, Jr 42.13-22), único lugar onde um representante do povo escolhido, José, logrou verdadeiramente domesticar e dominar "o mundo" (Gn 41.37-44; 45.9,13, etc.). O Ocidente, bem mais que o Oriente, foi a grande tentação e a constante saudade de Israel; no entanto, a salvação não vem do Egito nem da Mesopotamia, mas de Deus (Sl 75.7).

2. *O DESERTO* é, paradoxalmente, um dos lugares mais férteis das terras bíblicas, porquanto inspirou os conceitos mais ricos da teologia típica.

De modo geral, podemos afirmar que o têrmo "deserto" evoca, para todo israelita, em virtude da associação das idéias, o êxodo do Egito e os quarenta anos de peregrinação pelo deserto (Dt 29.5): êste foi o tempo mais repleto e mais significativo para a meditação profética (Os 2.14; 13.5-6), o tempo único em tôda a história sagrada. Não será por casualidade que João o Batista, para preparar o povo à vinda escatológica do Senhor, passará sua vida e situará sua atividade no deserto (Mt 3.1 par; 11.7 par, onde o —> *batismo* relaciona-se à passagem do Mar Vermelho); pois, no deserto, o povo de Deus poderá reflexionar e reformar-se.

O deserto, terra horrorosa (Dt 1.19), desolada (Ez 6.14) e mortífera! (Jr 2.6). Terra de provação para a fé, porque o homem não pode subsistir no deserto por si mesmo. No deserto está a alternativa: ou escolher a confiança plena em Deus (que tantas vêzes provou o seu

poder), ou, irritados e insatisfeitos de depender sòmente da graça divina, regressar "para o Egito". Quem não vê que, tanto para o Velho como para o Nôvo Testamento, bem merecia "tornar-se exemplo" eterno (1Co 10.6) esta história de Israel, guiado, alimentado, dessedentado e protegido durante quarenta anos no deserto. Assim como para a Igreja, a paixão, morte e ressurreição de Cristo são a referência capital de sua fé e de sua vida, assim foi para Israel o êxodo a referência de fé e vida (aliás, o êxodo, porquanto é figura e tipo da obra perfeitamente cumprida por Cristo, guarda o seu pleno valor também para a Igreja de sempre).

O deserto, sendo o lugar por excelência da provação para a fé, é também o lugar da —> *tentação*; no deserto é que a disputa entre Deus e Satanás, ambos interessados no porvir da humanidade, encontra, de certo modo, o seu ambiente de austeridade estilizada, sôbre uma arena livre de qualquer ingerência estranha ao debate essencial. (Não excluindo a possibilidade de Jesus ter sido inopinadamente transportado do deserto para o centro da religião: sôbre o pináculo do Templo de Jerusalém, ou à presença da magestosa grandeza da cultura humana: sôbre um monte alto de onde o olhar abraça o mundo inteiro. Mt 4.5ss par). Jesus, levado pelo Espírito, vai para o deserto a fim de ser tentado pelo Diabo (Mt 4.1 par). O deserto é, por assim falar, o "mundo no estado puro", por cuja causa considera-se como o covil dos demônios (Mt 1.43; Lc 8.29; 11.24). Se Deus leva para lá o seu povo, o seu Filho, e, mais tarde, os anacoretas e eremitas (de *eremos* = êrmo ou deserto), não é para os tirar do mundo, mas, pelo contrário, para os colocar no coração do mundo: onde a luta é mais dura, aí manifestarão melhor a vitória e os direitos de Deus. E se Jesus se retira ao deserto, comumente depois de realizar um milagre (Mc 1.35; Lc 4.42; 5.16), não é exclusivamente para refugiar-se (t 14.12-13; Mc 1.44; Jo 11.53-54), mas para fazer-se presente lá onde cumpre dar tôda glória a Deus.

Todavia o êrmo não é, apenas, um lugar de tentação e de provação da fé; êle é, sobretudo, a terra de espera e de peregrinação, na qual opera-se a passagem das promessas de salvação à quietude dos salvos: êle é o pôrto de acesso, para Israel, saído do Mar Vermelho, e para Jesus, saído das águas batismais (Mc 1.9-13 par). Êle é a moradia onde a salvação, embora não revelada ainda em sua plenitude, já entrega as arras de sua realidade. Para a Igreja, o deserto é a figura da condição dos crentes entre o Pentecoste e a parusia, isto é, o retôrno de Cristo (1Co 10.1-13): *já* impera a salvação, *já* participamos, mediante o batismo, da morte e da ressurreição de Cristo, *já* temos, na Eucaristia, um antegosto do dom celeste e das potestades do mundo vindouro (Hb 6.4-5); entretanto, o reino em sua plenitude, a terra prometida, *ainda não estão aqui*, é ainda possível perder todos os bens recebidos. Assim, o êrmo figura muito bem o —> *tempo* em que ainda vive a Igreja, a situação precária em que ela deve crer, esperar e amar, situação que mereceria o nome de "sacramental". Tema êste da Epístola aos Hebreus.

Finalmente, o deserto é a imagem do "mundo", porquanto espera deixar de ser deserto, livrar-se de tudo que o faz culpável e temível. Pois o mundo espera, da mesma maneira, e com ardente esperança, o batismo cósmico do último dia, e sua transformação em um mundo nôvo (2Pe 3.13; ver Rm 8.18-23). O deserto aguarda o dia em que Deus converte-lo-á em jardim (Sl 107.35; Is 52.15; 35.1-7; 41.18-19; 43.19-20; 51.3).

3. *JERUSALÉM* (=fundamente da paz?) ou *Sião* (=colina fortificada? A colina oriental da cidade onde se erguia o Templo) ocupa o coração do VT desde que Daví fêz dela a capital do reino (2Sm 5.6ss) e para lá transportou a —> arca (2Sm 6.1-23) — para a qual Salomão construiu o Templo (1Rs 5ss). É a cidade escolhida por Deus (1Rs 11.13; 2Rs 23.27) para residência de seu —> *nome* (2Rs 21.4; 2Cr 33.4; Sl 132.13; Is 31.9; Jl 3.17, etc.), a cidade santa (Is 52.1), o trono de Deus (Jr 3.17), o lugar da salvação (Is 46.13), o monte santo de Deus (Sl 2.6), o lugar por excelência onde se desenvolve a história da salvação. Em Jerusalém exercem-se os ministérios essenciais (—> *Ministério VT*): os *reis* da linhagem davídica aí reinam e morrem (2Cr 9.31; 16.14; 21.1, etc.), aí os *sacerdotes* aplicam-se às suas funções no —> *Templo*; os *profetas* proclamam incessantemente que a sorte de Jerusalém e do próprio Israel são inseparáveis; eis porque o povo se sente atingido até nas medulas por tudo que atinge Jerusalém: libertação da cidade assediada por Senaqueribe, no ano 701 a.C. (2Rs 18.17-19.37), sua destruição por Nabucodonosor entre 587 e 586, sua reconstrução durante o império persa, ao final do século VI (Esdras e Neemias), seu destino sob os gregos (ruína da cidade em 167) e os romanos (assalto de Pompeo em 63). Recordemos o que significava Jerusalém para o Salmista (Sl 87; 122; 125; 128; 137; 147; etc.)! Se Deus, a despeito do seu imenso amor pela cidade (ver 1Rs 11.36; 15.4, etc.), envia contra ela seus profetas e suas ameaças (Jr 9.11; 13.9,27; Ez 5.1ss, etc.), se Êle a castiga, finge abandoná-la, deve-se isto ao fato de que o real sofrimento para a cidade santa é que, pelo pecado e idolatria, ela deixa sua vocação de ser o centro do mundo (Ez 5.5), o manancial

da Lei (Is 2.3), o lugar de convergência e ajuntamento final dos desterrados israelitas e de tôdas as nações do mundo (Is 2.1ss, etc). Explica-se, assim, ter-se Jerusalém tornado, paulatinamente, sinônimo de reino escatológico de Deus (em particular durante o exílio e na pregação do Segundo Isaías: Is 52,1ss; 62.1ss; 65.17ss; 66.10ss, etc.) : a cidade que a literatura rabínica e apocalíptica designará como "a Jerusalém celeste e a Espôsa do Senhor".

Nos evangelhos, Jerusalém continua com todos os seus direitos: ela é o teatro onde se decide a sorte do povo de Deus, portanto, do mundo inteiro; a cidade que mata os profetas (Mt 23.37; Lc 13.34), atrae como um imã a Jesus para que morra nela (Lc 9.51; ver Mt 16.21 par; 20.17 par; Lc 9.31; 13.33). Jesus, subindo a Jerusalém com os —> *Doze,* representantes das doze tribos de Israel, parece obrar figuradamente o grande ajuntamento escatológico em tôrno à cidade santa. Em particular, a partir do dia de Ramos (insinuação latente nas palavras de Jesus acêrca do Templo que reconstruirá em três dias, a saber, seu corpo), Jerusalém mesma, como centro do mundo, cede seu lugar ao próprio Jesus, o qual será, daí em diante, a luz verdadeira e o centro das nações (Lc 2.32; ver Mt 12.21; Jo 8.12; 9.5; 12.46 e Ap 21.24) : doravante a pessoa de Jesus assume o papel da cidade santa e do Templo. Esta opinião é tão mais plausível que vemos o próprio Jesus anunciar a ruína do Templo e da cidade santa (Mt 24 par: acontecida no ano 70). A partir do dia de Ramos (e da atividade missionária de São Paulo, como indicaremos mais abaixo), Jerusalém perde sua importância enquanto lugar geográfico teològicamente significativo: portanto, as profecias do VT sôbre *a cidade do Grande Rei* (Mt 5.35) devem reportar-se não à Jerusalém geográfica, mas ao próprio Jesus e ao seu corpo, que é a Igreja. Esta nova perspectiva desqualifica, como vemos, o sionismo judeu. Jerusalém é, esencialmente, a "cidade de Daví", isto é, a cidade do Messias segundo a ordem de Melquisedeque, pois êle era rei de Salém (Gn 14.18). Ora, o sionismo, em seu paroxismo, implica a negação de o Messias já ter vindo). Contudo, antes de sondar êste problema mais profundamente, é preciso ver que papel desempenha Jerusalém depois do Pentecoste (que, como a morte do Senhor, devia acontecer em Jerusalém, At 1.4, para atestar, mais uma vez, a posição desta como centro do mundo, At 2.5-11) : é de Jerusalém que parte o Evangelho (Lc 24.47; At 1.8), e também fato bastante esquecido! a missão de Paulo (Rm 15.19). Também na vida do apóstolo aparece, muito visível, uma imanização sôbre Jerusalém, bem semelhante à constatada no fim da vida de Jesus (ver At 20.16,22; 21.4,13). Enquanto Jesus, subindo a Jerusalém, cumpria as profecias que anunciavam o ajuntamento de Israel em tôrno da cidade santa, Paulo, rumando para lá, cumpre, igualmente no segrêdo, as profecias que anunciam o ajuntamento em tôrno dela das —> *"nações"* e suas riquezas. Com efeito, é por causa de sua vocação entre os gentios que o apóstolo sobe à capital, seja porque cumpre-lhe imbuir-se da —> *tradição* apostólica e transmití-la às nações (At 9.26ss), asegurando, assim, aos pagano-cristãos o direito de cidadânia no povo da nova aliança (At 15.1ss; Gl 2.1ss), seja, sobretudo, para levar à Jerusalém a coleta (=glória e riqueza das nações!) levantada em suas Igrejas (Rm 15.25-31). As profecias relativas a Jerusalém estão aparentemente cumpridas; Paulo pode dar as costas à cidade que deixou de ser a santa Jerusalém, carregada de porvir, mas que tornou-se, qual nova Agar perante Sara, uma rejeitada (Gl 4 25). No entanto, se a Jerusalém terrestre parece, doravante, desqualificada, os ricos conceitos teológicos inerentes a seu nome não desaparecem, mas são transferidos para Jesus Cristo e sua Igreja, nova Jerusalém, Jerusalém celeste, Jerusalém livre, mãe de cristãos (Gl 4.26), segregada para ser revelada no fim do mundo (Ap 21.1-22.5; ver 3.12), e que desde já, no culto cristão se pode aproximar (Hb 12.18ss).

Decorre destas considerações que é possível opinar o seguinte: a partir da última subida de Jesus a Jerusalém com os Doze (representando as doze tribos dispersas, congregadas agora na cidade santa) e da subida de Paulo portador das coletas (=sinal do ajuntamento, em tôrno da cidade santa, das nações e de suas riquezas), Jerusalém, enquanto lugar topográfico, transferiu para Jesus e sua Igreja sua significação teológica, privada doravante do papel singular que desempenhara desde os tempos do primeiro Daví e que devia cessar nos dias do verdadeiro Filho de Daví. Note-se, todavia, que a Ascenção de Jesus anuncia a volta do mesmo, possivelmente para o mesmo monte das Oliveiras (Zc 14.3-4) do qual fôra arrebatado (At 1.11-12). Por outra parte, São Paulo, referindo-se ao porvir "do Israel segundo a carne", cita dois textos do VT que mencionam expressamente Sião (Rm 9.33; 11.26).

4. *O JORDÃO*. Entre todos os rios bíblicos topogràficamente avaliados, o Jordão é o mais importante. Embora as tribos de Gad, de Rubem e meia tribo de Manassés ocupavam territórios ao leste do rio, o Jordão constituía a fronteira verdadeira da terra prometida, "esta boa terra que está dalém do Jordão" (Dt 3.25: ver 11.31). O território que está situado ao oeste do Jordão será, portanto, "a banda dos filhos de Israel" (Js 22.11), "a terra da possessão de Iavé" (Js 22.19). A terra situada ao leste do rio será "a terra das nações (Is 8.23;

ver Mt 4.15), não obstante existir nela as mencionadas tribos de Gad, Rubem e Manassés. Não é de admirar, pois, que o rio se erigisse como o último obstáculo à entrada da terra prometida, e que franqueá-lo requerisse um milagre tão portentoso como a passagem do Mar Vermelho (Js 3-4; Sl 114.5): a terra prometida é um país impossível de ser tomado com as próprias fôrças, mas exclusivamente com o auxílio da divina graça. Logo, não nos surpreendamos se êste rio, fronteira da Terra Santa, fôra o teatro de portentos e milagres, especialmente na história de Eliseu durante a qual os prodígios se acumularam (ver 2Rs 2.7-14: passagem do Jordão em sêco; 5.1-19: cura de Naamã o leproso; 6.1-7: o machado que flutua). Não é por acaso que o Jordão devia ser o rio onde João o Precursor batizava (Mt 3.6 par; 3.13 par). O quarto evangelho especifica que "João estava batizando do outro lado do Jordão (Jo 1.28; além do Jordão: 3.26; 10.40): saído da Terra prometida, reintegrava nela, pelo —> *batismo,* os que se arrependiam; assim renovava para êles, sacramentalmente, a história de Josué. Considerações estas que tornam inteligível a tradição dos Padres da Igreja: êles referiam ao batismo tudo quanto diz respeito ao Jordão (inclusive o Salmo 42.: o salmista, longe do Jordão, vers 7-8, sente-se "como um cervo que suspira pelas águas que correm", ... "tôdas as tuas ondas passaram sôbre mim"). E, mesmo hoje em dia, quem não aprecia o sabor de tantos *negros espirituais* que cantam o Jordão?

5. *O MAR*. Quem escrutar os textos relativos ao mar verá, não sem surpresa, que o Apocalipse (21.1) anuncia, como uma promessa e uma vitória, a eliminação do mar no mundo futuro. O mar é, com efeito, para a Bíblia, um lugar suspeito de abrigar inimigos de Deus. A escritura, cada vez que menciona o mar, aparece preocupada de não perder a persuasão de ser Deus o mais forte: na realidade, o mar é perigoso em extremo com seus temporais (At 27. 14-44; 2Co 11.25-26) e seus monstros (Jó 3.8). O mar desempenha um papel tão exorbitante nas cosmogonias e nas mitologias do Oriente Próximo que a Bíblia se apressa de proclamar, com efusivas ações de graças, que Deus é o Senhor do mar e o seu criador (Gn 1.10; Ne 9.6; Jn 1.9; At 4.24; Ap 10.6, etc.). Deus "encerrou o mar com portas" (Jó 38.8; Pv 8.29), sabe reduzí-lo à obediência (Is 50.2; Jr 31.35; Am 5.8; Mt 8.23-27 par), a êle e a seus monstros (Jn 2.1, 11). O mar treme perante Deus, retira-se e torna-se terra sêca (Ex 14.15ss; Sl 106.9; 136.13; Is 11.15; Na 1.4, etc.), deixa-se domesticar ao ponto de Deus poder caminhar sôbre êle (Jó 9.8; Mt 14.25ss par); ou, pelo contrário, foge apavorado (Sl 114.3). Portanto, não poderá separar os crentes do seu Deus (Sl 139.9-10), nem tragar a Jonas (Jn 1-2); simplesmente cumpre-lhe uma coisa, a êle e aos seus monstros, a saber: renunciar a si mesmo e adorar (Sl 148.7) aquêle de quem recebe tôda sua vida e tôda sua subsistência (Sl 104.25ss). O fato de Salomão possuir uma frota que cruza os mares (1Rs 9. 26ss; 10.22: "de três em três anos voltava a frota de Tarsis, trazendo ouro e prata, marfim, bugios e pavões") é uma prova patente de que Deus o protege: Israel não é uma nação de marinheiros!

6. *AS MONTANHAS,* à semelhança do mar, e sem dúvida pelas mesmas razões de polêmica tácita contra as mitologias pagãs (lembre-se a oposição dos profetas aos cultos celebrados nos "lugares altos": 1Rs 11.7; 14.23; 2Rs 18.4; 21.3; Sl 78.58; Jr 7.30-31; Ez 20.27-28; Os 10.8; Mq 1.5, etc.), aparecem, de início, como um lugar que Deus pode atingir e dominar com seu poder (Jz 5.5; Sl 65.7; Is 40.12; Mq 1.4, etc.), a despeito dos poderes que elas simbolizam (ver Dn 2.34-35; Jr 51.25; Zc 4.7). Nem sequer têm o direito de ocupar o lugar onde estão (Mt 17.20; Lc 17.6; 1Co 13.2; Jó 9.5; Ez 38.20). Serão niveladas e desarraigadas, ao instaurar-se o reino (Is 40.4; Lc 3.5; Is 41.15; Ap 6.14; 15.20, etc.), ùnicamente será poupado o monte Sião que, de conformidade com certos textos proféticos, passará a ser o cume da terra (Mq 4.1; Is 2.2). As míticas "colinas eternas" ou "montes dos deuses" (Gn 49.26; Dt 33.15; Sl 36.7; 68.16; Is 14.12ss; Ez 28.16), carecem pois de qualquer autoridade ante Deus.

Entretanto, as montanhas não deixam de ser lugares especialmente reservados à revelação de Deus e ao culto divino (Deus mesmo foi tido por um Deus montanhês, 1Rs 20.23,28s): sôbre um monte é que Abraão irá sacrificar o seu filho (Gn 22.2); é de um monte que o povo de Deus recebe sua melhor bênção (Ex 17.9ss; Nm 22.4-24); sôbre os montes ofereciam-se, primitivamente, os sacrifícios (1Sm 9.12ss; 1Rs 3.4; 1Cr 16.39); sôbre os altos montes coloca-se a arca de Deus (1Sm 7.1; 2Sm 6.3; ver 1Cr 21. 29); nas alturas erguem-se também as escolas de profetas (1Sm 10.5; ver 2Rs 1.9; 4.25). Mas sobretudo, é sôbre uma montanha, o Sinai, que Deus comunica a sua Lei (Ex 19ss), por cujo motivo o Sinai (ou Horebe) comparte com a colina de Sião, onde se ergue o Templo, o título eminente de "monte de Deus" ou de "montanha santa" (Ex 3.1; 1Rs 19.8; Sl 2.6; Is 8.18; Jo 4.20, etc.).

Como lugar de oração e de revelação devem ser consideradas as montanhas mencionadas com freqüência na vida de Jesus: Jesus gosta de retirar-se sôbre um monte para orar (Mc 6.46 par; Lc 6.12; 9.28 par; etc.); é sôbre um

monte que elege os Doze, representantes do nôvo povo de Deus (Mc 3.13 par); sôbre um monte transfigura-se revelando sua glória (Mt 17.1ss par: a "santa montanha", nas lembranças de Pedro, 2Pe 1.18). Também sôbre uma montanha êle aparece e fala aos Doze, depois de sua ressurreição (Mt 28.16ss). Sôbre um monte é que Jesus pronuncia o ser "sermão do monte" (Mt 5.1-8.1: *o* monte); evidente paralelismo para a nova aliança entre êste monte das Bem-aventuranças e o Sinai da antiga aliança: o sermão do monte é a carta magna do povo que, depois de ser salvo da escravidão do Egito por Moisés é resgatado por Cristo da servidão do pecado. (Em Lc 6.17-49, Jesus pronuncia seu sermão depois de *descer* do monte: a perspectiva é diferente; o discurso compreende, ao lado das bem-aventuranças, as maldições. Temos aqui a palavra que separa e que julga, devendo-se de fato interpretar o sermão como uma antecipação, na vida de Jesus, do Juízo Final que terá lugar quando Cristo descerá, já não de um morte, mas do céu).

7. *HAR MAGUEDOM* (Armagedom). A êstes diversos exemplos, que poderíamos multiplicar, de têrmos geográficos a ressonância teológica, acrescentemos ainda o enigmático *Har* (=monte) *Maguedom* de Ap 16.16. É o lugar de congregação para a "batalha do grande dia do Deus onipotente", dos reis da terra instigados pelos espíritos demoníacos. Os exegetas do Apocalipse não sabem o que pensar deste lugar alto onde se ajuntarão as fôrças ímpias. Qualquer relação com a cidade de Megido parece impossível, como também o é ver uma alteração de um hipotético monte Har-Moed (=monte do ajuntamento). Nós nos contentaremos com admitir que o autor, mantendo no seu texto grego êste têrmo hebraico, é fiel ao estilo misterioso próprio de todos os apocalipses.

J.-J. Von ALLMEN

NOMES PRÓPRIOS

VT

1. ABRAÃO. Tal como as Escrituras nos apresentam a Abraão (único título que nos interessa aqui), êle é o protótipo do povo de Israel, cuja pessoa e destino levam as seguintes características:

a) Abraão é o *escolhido de Deus,* sem que coisa alguma justifique a escolha de sua pessoa entre tantos outros descendentes da prosápia de Sete e de Noé, portadora da divina promessa (Gn 12.1).

b) Deus celebra uma —> *aliança com êle* e com sua descendência e, selando êste pacto com um sacrifício (Gn 15.7-12; 17-18), declara que Abraão e seus descendentes gozarão perante êle uma situação particular. Deus doravante será o "Deus de Abraão", ligado a Abraão em virtude de sua promessa.

c) A iniciativa de Deus, plena e soberana, põe à prova Abraão não apenas na primavera de sua vocação, mas durante todo o transcurso de sua vida (Gn 15.1-6; 22.16-18). Deus, por sua aliança, convoca Abraão para a fé e para as conseqüências da fé, a saber, a separação do mundo pagão e a obediência confiante à vontade revelada de Deus.

d) A eleição de Abraão concerne, não apenas sua pessoa e descendência, mas *a totalidade das nações* (Gn 12.3); realidade bem expressa pela troca de Abrão, simples nome próprio, em Abraão, que significa "pai dos povos" (Gn 17.5). Por Abraão tôdas as nações terão parte na salvação; a aliança faz, portanto, de Abraão um intercessor (ver Gn 18.22-32).

A profecia clássica, fiel à sua prática geral, fala pouco de Abraão; preocupa-se sem dúvida de precaver os israelitas contra a ilusão de uma salvação automática concedida pelo mero fato da aliança: quando fala dêle (Is 29.22-24; Mq 7.20), fá-lo para lembrar a gratuidade do perdão que Deus concede ao israelita arrependido. Um dos efeitos mais característicos do Exílio foi de ressaltar novamente a promessa de Deus (Is 41.8; 51.2; Sl 105.9; Ne 9.7). Por causa de sua aliança Deus permanece fiel ao seu povo.

Posteriormente falseiam-se as perspectivas do judaísmo. Abraão é elogiado por seus méritos, como se a aliança não emanasse da soberana iniciativa de Deus. Pertencer à raça de Abraão será tido, então, como um título e uma garantia de salvação.

O NT demonstra como as promessas feitas em Abraão ao povo de Israel se realizam em Jesus Cristo:

a) Reconhece e confirma a eleição de Abraão (Mt 8.11; Mc 12.26; Lc 16.22; 19.9), manifestando porém que a vocação do patriarca testemunha a favor de Jesus Cristo e da obra de Cristo (Jo 8.51-59).

b) A aliança que, por decreto de Deus, descansava sôbre Abraão, "a Rocha" (denominação dada ao patriarca pelo Judaísmo, a exemplo de Is 51.1s), descansará doravante, por disposição de Cristo, sôbre —> *Pedro,* "a Rocha" do NT (Mt 16.18).

c) Repudiando qualquer idéia de uma salvação automática, o NT declara que a fé de Abraão, a qual implica lògicamente as obras da fé, fica para sempre o meio único de partilhar da aliança (Rm 4.1-25; Gl 3.6-29; Tg 2.21-23; Jo 8.39-40; Mt 3.9).

d) A perspectiva universalista é plenamente manifestada: todo e qualquer crente pode ser feito um "filho de Abraão" em virtude da fé (Gl 3.7,29).

2. JACÓ. Os relatos de Gênesis relativos a Jacó, geralmente mostram nêle, como em seu avô Abraão, o protótipo do povo escolhido, Constatamos, porém, entre ambos, várias diferenças do ponto de vista da história redentora. Enquanto a eleição afirma-se em Abraão de uma maneira ainda muito geral, as modalidades particulares da vocação revelam-se em Jacó.

a) Jacó teve *doze* filhos (Gn 35.23-26), antepassados, conforme narra a Bíblia, das doze tribos que Iavé libertará do cativeiro do Egito e com as quais celebrará solene aliança no monte Sinai (Gn 49.28-29; Ex 24.4). Ver —>*Doze* em *Números*.

b) Deus manifesta em Jacó *a gratuidade imprevisível de sua eleição*. Escolhe ao mais nôvo e rejeita ao primogênito (Gn 25.23; ver Ml 1.1-3). A graça de Deus não se conforma automàticamente à natureza (outros exemplos: Caim e Abel, Ismael e Isaque).

c) A eleição divina manifesta-se *através dos piores equívocos humanos*. Jacó é o "suplantador", conforme reza seu nome (Gn 25.26; 27.36). No momento de nascer comporta-se já em uma forma bem ilustrativa dêste nome (Gn 25.24-34; 27.1-45). O pecado humano não é óbice ao cumprimento dos desígnios de Deus; mas Deus, misteriosamente, faz servir o pecado à realização de seus santos decretos.

d) Simultâneamente rebelde a Deus e instrumento de Deus, Jacó o suplantador vê-se ligado a Deus inextricàvelmente. Sempre em luta com Deus, merecerá o nome de Israel (—> *Israel* = lutador de Deus, Gn 32.28).

Não supreende, pois, que Jacó designe por excelência o povo escolhido (quer em conjunto: Dt 32.9; Is 9.7; etc., quer nas suas diversas partes: assim, em Os 10.11, Jacó=Efraim; em Is 65.9, Jacó=Judá); não obstante o seu pecado (Os 12.3-5; Mq 3.8), o povo de Jacó é o portador das promesas inerentes à eleição (Is 10.21; Mq 5.6-8).

Fora de certas fórmulas estereotipadas tomadas do VT (como "Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó", ou "a casa de Jacó", e outras), o NT quase não menciona Jacó, a não ser para ilustrar a gratuidade da eleição (Rm 9.6ss).

3. MOISÉS ocupa um lugar único entre tôdas as figuras do VT. Além de ser o chefe político, o sacerdote, o taumaturgo e o profeta, igualmente exímio em todos êstes campos, êle é mediador entre Deus e o seu povo, superior a todos os profetas (Ex 4.16; 7.1; 33.11; Nm 12.1-18; Dt 5.24-28). Tal missão revela todos os elementos essenciais da aliança entre Deus e o povo preferido.

a) Desde o primeiro dia do Êxodo (saída do Egito), as relações entre Deus e Israel aparecem concentradas sôbre uma única pessoa, cuja presença revela ao mesmo tempo *a distância infranqueável entre o homem e Deus, e a vontade divina de se comunicar ao homem* (Ex 20.18-21; 33.5-12; 34.9, 29-35; Nm 11.2; Dt 5.2-5). A divina aliança inscreve-se, pois, numa história única da qual dependerá tôda a história ulterior.

b) A vontade comunicada por Deus a Moisés constitui definitivamente a *única fonte original* da qual haurirão os israelitas o conhecimento de Deus, das promessas e das exigências divinas (ver 1Rs 2.3; 8.9, etc.).

c) É esta mediação única de Moisés que faz de Israel um *povo*, uma nação santa, uma comunidade ligada a Deus mediante a aliança, e membros interligados todos mediante a mesma aliança (Ver Ex 6.7; Dt 4.20, etc.).

d) Contudo Moisés não passa de *um simples instrumento*. A obra que Deus sôbre êle alicerçou para sempre, acabar-se-á sem êle: Moisés morerá antes de entrar na terra prometid a (Dt 34.5-8).

Sem deixar-se atingir pelas deformações do judaísmo ulterior, mormente as de expressão grega, que faziam de Moisés um ser perfeito, genial, e não um simples mediador, o NT reafirma a vocação original de Moisés porém mostrando-a cumprida e realizada em Jesus Cristo.

a) A lei dada por Deus a Moisés *continua válida* (Mt 23.1-2; At 7.38, etc.), mas Jesus descobre a sua significação nova (Mc 10.1-12; Mt 5.11-48 —> *Lei*).

b) O NT salienta o *caráter profético* de Moisés. Moisés anuncia o Cristo (Lc 24.27,44; Jo 1.45; 5.46; At 3.22, etc.), a ressurreição dos mortos (Lc 20.37), a evangelização dos pagãos (Rm 10.19), a graça soberana (Rm 9.15).

c) Moisés é, pessoalmente, o protótipo do Cristo, em particular do Cristo sofredor (At 3.22-23; ver Dt 18.15,18; At 7.37; 1Co 10.1-2; Hb 11.24-26; Mt 2.1-15 etc.).

d) Contudo, Cristo, *o nôvo mediador, é superior ao antigo*: tôda a realidade de Moisés descansava no futuro e foi realizada por Cristo (Jo 6.32; Hb 3.1-6).

A tipologia Moisés-Cristo constitui, em suma, um dos pontos onde aparece melhor, através da maior parte dos escritos neotestamentários, tanto a unidade como a diferença das duas alianças (ver Jo 1.17).

4. DAVÍ, rei de Judá, em Hebrom, e logo de todo Israel em Jerusalém (exórdio do século X antes de Cristo), é uma das figuras mais célebres da história de Israel, e certamente uma das mais conhecidas. Atribuem-se-lhe muitos salmos.

Em Daví a aliança de Deus com Israel toma sua forma definitiva que perdurará até na nova aliança. Conforme os textos bíblicos, em particular os textos dos livros de Samuel, esta aliança caracteriza-se pelos traços seguintes:

a) A aliança carismática (isto é, caracterizada por intervenções contínuas e repentinas do Espírito de Deus), representada por Saul e pelos Juizes, acrescenta-se doravante *uma aliança de ordem dinástica e institucional.* O Espírito divino confere-se uma vez por tôdas a Daví e a seus descendentes (ver 2Sm 7.4-16 e 23.5: a carta institucional outorgada por Deus a Daví e a sua dinastia).

b) Não comporta isso a supressão do aspecto carismático da aliança confederal das doze tribos. Antes, Daví reune na sua pessoa de monarca dinástico e de escolhido carismático *ambas as correntes da obra divina em Israel,* a saber: a herança prometida aos descendentes de Abraão (Gn 38.29; Rt 4.18-22) por uma parte e a liderança divina de Israel, mediante intervenções proféticas (2Sm 12.1-23) por outra.

c) Os dois elementos indispensáveis à plenitude de Israel, unidos em Daví e Salomão separar-se-ão por ocasião do *cisma* entre Judá e Benjamim por um lado, e as dez tribos do Norte por outro lado (1Rs 12.1-19). Contudo, a salvação das tribos nortistas (=Samaria) continuará ligada às promessas feitas a Daví e à sua casa (Os 3.5; Is 9.6; Jr 30.9). A casa de Judá, por sua vez, escarmentará com o exemplo profética dos castigos de Samaria (Is 28.7-22; Jr 3.6-13).

d) A despeito dos castigos impostos a Daví e a seus descendentes, por causa de suas infidelidades, *a promessa ficará ligada indefectìvelmente à casa de Daví* (Is 11.1; 55.3; Jr 33. 14-26; Sl 89; 132; etc.), cujos soberanos suceder-se-ão sôbre o trono até o exílio, enquanto os reis de Samaria nunca conseguiram formar uma dinastia, pois exclusivamente à dinastia davídica foi feita a promessa de perpetuidade.

As mesmas perspectivas projetam-se através do NT —> *Jesus* é o "filho de Davi" (Mt 1.1; Rm 1.3; etc.), sendo porém tìpicamente concebido do Espírito Santo fora da linhagem davídica (Mt 1.18-25; Lc 1.34-35) claro indício de que esta linhagem não pode dar os frutos da promessa, por muito que seja a detentora da promessa, sem a intervenção de Deus em Maria. É, a despeito de tudo, o "reino de Daví" que Jesus inaugurará (Mc 11.10; At 13.34; Ap 5.5; 22.16, etc.).

5. SALOMÃO, filho e sucessor de Daví (em meados do século X a.C.), deixou, malgrado as imensas transformações que introduziu na realeza de Israel, tal reputação de sabedoria que muitos escritos lhe foram atribuídos posteriormente (Provérbios, Eclesiastes, Cantares, alguns Salmos canônicos, além de Odes e Salmos extra-canônicos). As características de sua pessoa e obra são as seguintes:

a) Filho de Daví e de Bathseba (2Sm 12. 24-25), demonstra, na sua pessoa, que *Deus permanece fiel à aliança davídica,* não obstante o pecado dos homens: êste concorre ao plano de Deus.

b) Entretanto, esta fidelidade não é nunca automática. Salomão, por ter *transformado a realeza davídica em monarquia absoluta,* a exemplo das monarquias circundantes, atraiu sôbre si os castigos de Deus, os quais foram executados depois da morte do soberano (1Rs 11.1-40). Deus sem dúvida, guardará sua fidelidade à casa de Daví, porém não sem prová-la mediante o cisma de Jeroboão.

c) *A construção do* —> *Templo,* que deu cumprimento à vontade de Iavé (2Sm 7.11; 1Rs 6.11-13), induziu Salomão em tentação: adjuntou ao Templo o próximo palácio (1Rs 7), inaugurando destarte uma espécie de césaro-papismo que logo provocará a insurreição da maior parte de Israel.

d) Fêz de Israel *uma grande potência,* robustecida com alianças (com o Egito e as nações vizinhas: 1Rs 3.1; 9.11-16; 11.1-8, etc.); impôs o trabalho forçado em substituição à colaboração voluntária dos confederados israelitas (1Rs 9.15-21); converteu o exército em uma guarda pessoal (1Rs 9.22). Assim, Salomão, ainda que sem lográ-lo plenamente, repudiou a tradição especìficamente israelita, a esta tradição que, precisamente no reinado salomônico, começa a ser escrita e fixada por tantos autores anônimos, redatores da gesta israelita, e cujas partes mais antigas figuram no Pentateuco.

O NT menciona Salomão apenas esporàdicamente, quase sempre com um matiz pejorativo. Mt 1.6-7 especifica que nasceu de Daví e da que fôra mulher de Urias. A glória de Salomão é inferior à dos lírios dos campos (Mt 6. 29; Lc 12.27). O Cristo é superior a Salomão (Mt 12.42; Lc 11.31), e se uma pagã, qual a rainha do Sul (Sabá), veio para ouvir a Salomão, quanto mais a geração atual deveria ouvir a Cristo. Estêvão combate o Templo de Salomão ao proclamar que "Deus não habita em casas feitas por mãos humanas" (At 7.46-

48). Quanto aos textos referentes ao pórtico de Salomão, êles carecem de qualquer significação teológica (Jo 10.23; At 3.11; 5.12).

6. ELIAS o profeta (século IX a.C.: ver 1Rs 17.1ss e 2Rs 2.12), é entre tôdas as figuras do VT a única que reune as duas características seguintes: a) não morreu, mas foi levado ao céu (2Rs 2.1-12; outro caso: Enoc, Gn 5.24); b) seu regresso à terra é profetizado (Ml 4.5).

O judaísmo posteriormente desenvolverá, com prolixidade, ambos os temas fornecidos pelas Letras canônicas. Elias, através da literatura judia pós-canônica (e mesmo pós-cristã), figura como o anjo protetor do povo preferido, o precursor, cuja vinda anuncia o dia do Juízo de Deus, e mesmo mais explìcitamente, o precursor do Messias. Não é pois, maravilhoso que seja Elias, depois de Moisés (citado 80 vêzes), de Abraão (73 vêzes), e de Daví (59 vêzes), a figura mais citada no NT (29 ou talvez 30 vêzes, pois certas cópias de Lc 9.54 mencionam Elias).

Enquanto certos textos aludem a diversos episódios da vida do profeta (Lc 4.25-26; Tg 5.17; Rm 11.2-5), e que um contexto atesta a fé judia na intercessão de Elias (Mc 15. 35-36 e Mt 27.47-49), dois grupos de versículos são de especial importância para a teologia.

a) Os que atestam a volta de Elias, precursor do Messias (Mt 16.14 par; Mc 6.15; Lc 9.8; Mt 17.10-11 par; Jo 1.21,25). Independentemente da atitude que a êste respeito assumiu João o Batista (Jo 1.21,25), há uma coisa certa, a saber ,o próprio Jesus considerou que, na pessoa do Batista, foi cumprida a volta profética de Elias (Mt 11.14; 17.12-13; Mc 9.13; Lc 7.27; ver Mc 1.2 e Lc 1.16-17,76). Portanto, *João o Batista é o último profeta,* o qual precede imediatamente a vinda do Messias.

b) Os que atestam que Elias é o representante típico da profecia, ao lado de Moisés o típico representante da Lei (Mt 17.3-4 par). Moisés e Elias, a Lei e os Profetas, *dão testemunho de Cristo* na transfiguração, e também testemunharão a seu favor ao fim dos tempos (Ap 11 3-6). Desta maneira verifica-se *a unidade das duas alianças* e o cumprimento da antiga mediante a nova.

J. -L. LEUBA

NT

1. JOÃO BATISTA. O nascimento, a vida e a morte do Batista são tão conhecidos que é excusado repetí-los aqui (ver Lc 1.5-25,57 80; Mt 3.1-17 par; 14.1-12 par). Apenas insistiremos sôbre dois aspectos teológicos de sua pessoa e obra, remetendo para os demais aspectos a —> *Batismo*.

a) *O ministério de João, o Batista, está ligado, indissolùvelmente, ao de Jesus,* sendo impossível compreendermos a João senão como aquêle que prepara a vinda de Cristo (Mt 3. 11ss par; Jo 1.26-39; lembrar também o laço indissolúvel entre a anunciação e o nascimento de João e a anunciação e o nascimento de Jesus, Lc 1-2). Eis porque João não admite que uma rivalidade surja entre seus discípulos (sujeitos à determinada disciplina espiritual: Mt 9.14-15; Lc 11.1) e os discípulos de Cristo (Jo 3.22-36). Eis porque, depois do Pentecoste, os discípulos de João encaminham-se para a Igreja (At 18.25ss; 19.1-7). Já no cárcere, João parece ter sido assaltado de dúvidas acêrca da messianidade de Jesus. Tais dúvidas eram cabíveis porque Jesus se apresentava como um Messias bem menos glorioso do que sonhava o judaísmo (—> *Reino de Deus*); ora, não sendo Jesus o Messias, todo o ministério de João seria vão, vão o seu encarceramento, vã a sua morte pressentida. A resposta "em chave" que Jesus lhe transmite, devolve a paz àquele que vai morrer; pois agora não há mais dúvida: Jesus é de fato "aquêle que havia de vir" (Lc 7.18-23 par).

b) *João é o último profeta e o primeiro profetizado,* constituindo o enlace entre a antiga e a nova aliança, colocado no lugar exato onde coincidem o século presente e o século futuro (—> *Tempo*). Àimitação de todos os demais enviados de Deus, da lei antiga (Jo 1.6; Mt 21. 25 par), João anuncia a chegada do Messias: colocado ainda aquém da era messiânica, sente-se indigno de desatar as sandálias do Cristo, não obstante ser, na afirmação dêste Cristo, o maior entre os nascidos de mulher (Mt 3.11 par; Lc 7.28 par). Contudo João, o *Elias redivivo profetizado* por Malaquias (Ml 4.5ss; ver Lc 1.76ss), tem consciência de achar-se no limiar da era messiânica. Nesta perspectiva, João é bem típico da maneira como o NT entende o VT: o VT, ainda que ultrapassado, permanece presente, porquanto êle está orientado sôbre o Messias tão ìntimamente que as —> *Escrituras* tornam-se inteligíveis e cobram um sentido exclusivamente por Jesus e em Jesus.

2. MARIA, *a mãe do Senhor.* A mãe de Jesus aparece com tal discreção e humildade no limiar do NT que nos inclinamos a pensar que também ela podia declarar com respeito a seu filho: "Convém que êle cresça e que eu diminua" (Jo 3.30). Nada sabemos acêrca do nascimento e da morte de Maria, e bem pouca coisa de sua vida. Mas, ainda quando a maior

parte dos intérpretes protestantes se negue a reconhecê-la sob os traços da "mulher vestida do sol, com a lua debaixo dos pés e uma coroa de doze estrêlas na cabeça" do Ap 12.1, Maria desempenha, do ponto de vista teológico, um papel único na história da salvação.

a) Êste papel ainda não se salienta nos três sinóticos, nos quais Maria aparece apenas para situar Jesus (Mc 6.3; Mt 13.55), ou para confirmar que "um profeta não é desprezado senão na sua terra *e na sua casa*" (Mt 13.57; ver Mc 3.21): aparentemente Jesus separou-se de sua família recalcitrante à vontade de Deus, e encontrou alhures uma mãe, irmãos e irmãs (Mc 3.31ss; Mt 12.46ss; Lc 8.19ss; alguns comentaristas opinam que Maria não admitia de início a messianidade de seu filho). O Evangelho relata assim uma tradição conforme a qual Jesus conheceu os duros arrancamentos exigidos muitas vêzes pela fidelidade ao Reino (Mt 19.29 par; Lc 14.26). No entanto, não é possível interpretar dentro da mesma perspectiva (de dúvidas ou de hostilidade por parte de Maria) a severa palavra de Jesus a sua mãe por ocasião das bodas de Caná (Jo 2.4), pois o quarto evangelho pressupõe que a mãe (e os irmãos?) de Jesus nunca deixaram de crer na messianidade do Salvador (ver Jo 2.12; 19.26s; não obstante 7.4-5) e já em vida de Jesus possuiam a firme adesão que Lucas sublinha para o tempo posterior à ressurreição (At 1.14).

b) No entanto, a mãe de Jesus desempenha um papel importantíssimo nos denominados "evangelhos da infância" (Mt 1-2), conforme os quais a virgem Maria "achou-se grávida por obra do Espírito Santo" (Mt 1.18; Lc 1.26-38), realizando-se assim a profecia de Isaías 7.14. Mesmo quando a palavra hebraica usada por Isaías pudesse traduzir-se por "virgem" ou por "mulher jovem", Mateus traduziu-a sem a menor hesitação por "virgem".

Consta com igual clareza que o quarto evangelho pressupõe, por sua vez, a concepção virginal de Jesus, embora sem a relatar explìcitamente. Alude a ela manifestamente quando fala daquêles que "não nasceram de sangues (no plural = da união dos sangues), nem da vontade da carne, nem da vontade do varão (=do homem *macho*), mas de Deus" (1.13). O alcance teológico da concepção virginal é o seguinte: ela proclama, em primeiro lugar, que a primeira criação renova-se em —> *Jesus Cristo*; Jesus, portanto, é o segundo Adão, o homem nôvo, o recomeçador no qual Deus recapitula tôda sua obra: nasce, como qualquer homem, de uma mulher (Gl 4.4), é portanto homem verdadeiro. Mas simultâneamente êle interrompe a linhagem humana para iniciar uma linhagem humana nova (Jo 1.13; Ef 2.15). Nasce imediatamente no nível que os demais homens só atingirão mediante o —> *batismo* (o batismo é, para todos nós, uma concepção paralela à concepção virginal de Cristo), nasce no nível da regeneração. A doutrina da concepção virginal de Jesus em nada implica uma diminuição da humanidade verdadeira, como alguns sonharam, pelo contrário, dá-lhe maior relêvo. Em segundo lugar, a concepção milagrosa de Jesus (cujo nome, conferido antecipadamente, significa "Deus salva") proclama que os homens não podiam dar, por si mesmos, cumprimento às promessas de Deus, nem produzir o Salvador: não lhes compete encontrar em si mesmos a fonte e a virtude de sua redenção, cumpre-lhes ùnicamente receber e adotar o Redentor. Perant a salvação todos êles estão exatamente na situação de José, o espôso de Maria, perante Jesus Cristo (Mt 1.19ss; Lc 1.34): afastados como incapazes de gerá-la, porém convidados a reconhecê-la, a recebê-la, e, assim fazendo, salvarem-se.

c) À luz dêstes princípios teremos o direito de apreciar, afastar e rejeitar um determinado número de opiniões e de tradições relativas à pessoa de Maria.

1.º A questão de saber se Maria teve ou não teve outros filhos não interessa ao NT. Mesmo quando as Escrituras fornecem os indícios de uma especial veneração por todos aquêles que se aproximaram mais intimamente de Jesus e dos portadores da salvação (At 19.12; ver Mt 9.21; Mc 5.30; At 5.15), a Virgem Maria fica fora desta zona propícia às lendas piedosas: embora ela sempre se denomine "a mãe de Jesus" (e não de nenhum outro), os Evangelhos não temem falar em irmãos e irmãs do Salvador (Mt 12.46ss par; 13.55 par), sem especificar se êstes eram de fato irmãos e irmãs, ou simplesmente filhos de um primeiro matrimônio de José (que parece haver morrido antes de Jesus iniciar seu ministério), ou meros primos (opinião perfeitamente sustentável exegèticamente em razão da elasticidade dos têrmos de parentesco no mundo judaico). O NT, *na sua letra,* ignora a tradição ulterior, cara também aos Reformadores, que Maria não teve outro filho que Jesus.

2.º Ignora igualmente qualquer notícia acêrca de uma assunção de Maria. São João, ao qual Jesus crucificado confiou sua mãe (Jo 19.26-27) e que podia conservar melhor um fato tão portentoso, escreve (certamente depois da morte de Maria): "ninguém subiu aos céus, senão aquêle que de lá desceu, a saber o Filho do Homem que está no céu" (3.13).

3.º Deu-se à virgindade de Maria uma importância *meritória*: quer dizer, foi preferida uma idéia inspirada pelo dualismo grego, e esquecido o ambiente semítico no qual se alimenta o pensamento bíblico. Se a virgindade tivesse

qualquer pêso meritório, Maria (tão supreendida ao ver-se escolhida para mãe de Jesus, Lc 1.34), desejosa de preservá-la, não se teria desposado com José. A virgindade de Maria salienta-se no Evangelho, primordialmente, para salientar que Maria era "nova", apta portanto a servir o grande renovamento que se instaura com Jesus. Diríamos, aceitando o risco de parecer insolentes, que a virgindade de Maria corre paralela com o sepulcro virgem que servirá de sepultura ao corpo de Jesus (Mt 27.60; Lc 23.53; Jo 19.41; Mc 11.2; Lc 19.30).

4.º Não faltou quem ideasse que a concepção virginal de Jesus tinha por objeto revelar como Jesus, contràriamente aos demais homens, estava sem pecado (Jo 8.46; 2Co 5.21; Hb 4.15; 1Pe 2.22; 1Jo 3.5, etc.). Descansava tal opinião sôbre o postulado implícito que o pecado se transmite pela união sexual, que a sexualidade é a sede do pecado. Postulado desmentido pela doutrina bíblica do —> *homem* e do —> *matrimônio.*

5.º Sob a influência quiçá das práticas equívocas de certos cultos asiáticos a uma deusa-mãe, os cristãos perderam consciência dos limites bem precisos entre mãe e espôsa de Cristo, e assim Maria tornou-se a nova Eva. Ora, sendo Jesus o nôvo Adão, corresponde à Igreja, e não a Maria, ser a nova Eva: a Igreja é que nasce da água (batismo) e do sangue (eucaristia) que flui do lado do Crucificado (Jo 19.34), como a primeira Eva surgiu do lado de Adão misteriosamente mergulhado num sono de morte (Gn 2 21ss). Muitos teólogos, baseando-se em uma noção muito mais moral que jurídica do —> *pecado original,* opinam que a Virgem Maria, para ser apta à maternidade do Unigênito de Deus, fôra preservada desde o seio materno da escravidão do pecado, condição comum da humanidade caída. E a famosa doutrina da Imaculada Conceição *da Virgem,* que alguns campos da cristandade confudem freqüentemente com a afirmação bíblica da conceição virginal *de Jesus.* Tal doutrina, porém, nunca pôde formar-se na ideologia dos autores do NT, porquanto ela contradiz a verdadeira humanidade de Jesus e destrói a boa nova da salvação: de fato, se Maria se achasse fora do "campo" onde jaz prêsa pelo Maligno a humanidade pecadora, o Filho que ela concebeu nasceria também fora dêste campo: nem êle nem a sua obra atingiriam aos homens. É pois necessário, mais ainda, é essencial, que Maria (culpada ou não de pecados cometidos no nível da "moral") se encontre sob a servidão jurídica do pecado, para que Jesus não se esfume num sonho de salvação e seja realmente o Salvador.

d) O NT fala de Maria com extrema sobriedade; toma grande cuidado em protegê-la contra as lendas e os erros que muito fàcilmente encontrariam nela um motivo para desviar em seu favor a pessoa absolutamente central de Jesus Cristo. Não obstante, o NT celebra Maria como a "mãe do Senhor", como "aquela que tôdas as gerações proclamarão bem-aventurada" (Lc 1.39-56). Superior incomparàvelmente a qualquer outra mulher, Maria tem uma vocação única e irrepetível como a própria vocação de Jesus. Maria "é bendita entre tôdas as mulheres" (Lc 1.42) não porquanto fôsse o tipo da maternidade ou porquanto fôsse mãe, mas porquanto dera à luz o Filho eterno de Deus e assegura a sua Encarnação. Sua obediência faz dela a imagem e o exemplo da vocação e do dever tanto para a Igreja como para cada membro. Maria recebeu ao Senhor com submissão (Lc 1.38,48), sem temer por sua reputação (Mt 1.19ss). Leva Jesus Cristo em si, mas não pretende guardá-lo para si, cônscia de trazê-lo finalmente ao mundo. Neste sentido, Maria (bem como a Igreja) participa na conspiração (na "coniuração") de Deus para salvar o mundo, sendo muito legítimo celebrá-la como aquela que introduziu o Cristo secretamente entre nós, para que em Cristo o Reino de Deus se faça presente. Ela foi para o mundo o que a Igreja não deixará de ser até a volta de Cristo: "a contrabandista" do céu.

3. PEDRO. Para um exame profundo dos problemas históricos e teológicos suscitados pela pessoa e a obra do apóstolo Pedro, consulte se a obra de O. Cullmann, *São Pedro, discípulo, apóstolo e mártir* (Edição francêsa em Neuchâtel et Paris, 1952). Nos limites estreitos dêste Vocabulário, nos contentaremos com os pontos que seguem:

a) Pedro, o pescador de Betsaida, burgo ribeirinho do Lago de Genesaré, (Jo 1.44), é, sem dúvida, o mais conhecido e o mais caracterizado dos —> *Doze.* Foi êle o primeiro a quem Jesus chamou (Mt 4.18 par; não obstante (Jo 1.40-43); era casado (1Co 9.5; ver Mt 8.14 par). O NT nada nos transmite acêrca de sua morte, exceto a profecia velada de Jo 21.18-19 que alude a uma morte violenta. É, porém, digna de todo crédito a tradição relatando sua morte como mártir em Roma aproximadamente no ano 60. O NT conserva duas cartas circulares atribuídas a Pedro (a autenticidade da segunda é duvidosa).

Simão é a viva ilustração de que, *quando Jesus chama alguém ao seu serviço, esta vocação não altera nem falsifica a humanidade do vocacionado.* Atormentado (Lc 5.7-8), temerário (Mt 14.28ss par), pronto a compreender as exigências do Espírito (Mt 16.16s), e igualmente pronto a contrariá-las (Mt 16.22-23), seguro de si (Mt 26.33), corajoso (Jo 18.10), covarde (Mt 26.69ss par), ansioso (Lc 24.12),

humilde (Jo 21.7), intrépido (At 4.8ss), capaz de enfrentar-se quando tem razão (At 11. 1-18) e contudo influenciável (Gl 2.11), Pedro é a prova viva que não é preciso ser um herói antes de poder crer em Cristo e de servi-lo. Jesus deu a êste homem tão humano o nome imprevisto de "Rocha" (Cefas = Pedra = Pedro: Jo 1.42; Mc 3.16; Lc 6.14; ver Mt 16.18). É com êste nome nôvo, simultâneamente promessa e vocação, que Pedro entra e toma seu lugar na história da salvação (—> *nome* —> *promessa*).

b) *Seu lugar é o primeiro entre os Doze.* Nas listas apostólicas Pedro é quem encabeça, invariàvelmente (Mc 3.16 par; At 1.13). Mateus salienta terminantemente o fato de Pedro ser o *primeiro* (10.2). Com Tiago e João êle faz parte do círculo dos íntimos de Jesus, sendo também neste círculo sempre mencionado primeiro: com êles presenciou a ressurreição da filha de Jairo (Mc 5.37), a transfiguração de Jesus (Mt 17.1ss par); com êles e André ouviu dos lábios de Jesus a profecia da ruína de Jerusalém e os sinais do fim do mundo (Mc 13.3), recebeu com êles o convite de Jesus para compartir a oração e a vigília do Getsemani (Mt 26.37 par). Durante a vida de Jesus, Pedro é geralmente quem fala ao Senhor, como porta-voz dos Doze (Mt 17.4; 18.21; 19.27; 26.33-35; Mc 8.29; Lc 12.41, etc.). Numa palavra, Pedro aparece de tal modo como o primeiro entre os Doze, que o texto sagrado pode escrever taxativamente: "os discípulos e Pedro" (Mc 16.7; ver 1.36). Inversamente também, é a Pedro a quem Jesus dirige freqüentemente a palavra quando fala aos Doze (Mc 8.33; 14. 37; Lc 22.31). Esta função primordial no colégio dos Doze acompanha Pedro depois do Pentecoste, revelando-se ainda mais firme porquanto então o apóstolo desempenha a função para a qual fôra destinado por Jesus (Lc 22.31ss; Jo 21.15ss): porta-voz da Igreja nascente (At 1.15; 2.14; 3.1ss; 4.8ss; etc.), Pedro é quem visita as Igrejas que dependem de Jerusalém (At 9.32ss; ver 8.14ss; Gl 2.7); Pedro é quem Paulo deseja conhecer a fim de entrar em contato com a Igreja-mãe de Jerusalém (Gl 1.18); Pedro é quem exerce a autoridade (At 5.3ss). E também é Pedro quem, para se devotar à missão entre os judeus (Gl 2.7), sujeita-se aparentemente a Tiago, o irmão do Senhor e o chefe da Igreja de Jerusalém, reconhecendo a êste como o condutor desta Igreja, ao qual êle, Pedro, prestará contas dêste nôvo aspecto de seu ministério (ver ordem dos nomes em Gl 2.9; e em Gl 2.12). Mas não obstante, a personalidade de Pedro é tão importante que certos cristãos de Corinto pretendem depender dêle, talvez por duvidar da validade do apostolado de São Paulo. Opinam que sua dependência a Pedro garantiria sua filiação à única verdadeira Igreja de Cristo (1Co 1.12; 3.22). (Acêrca da hipotética dependência de Pedro relativamente a Tiago, é sintomático que Tiago, ao falar de Pedro, uma só vez, não o chame Cefas ou Pedro, mas simplesmente Simão: At 15.14).

O Quarto Evangelho, embora reconhecendo, como os demais autores do NT, a preminência de Pedro (1.42; 21.15-19; também 6.66ss; 13.36), tende a introduzir "o discípulo amado" entre Jesus e o chefe dos Doze: quiçá por ter o discípulo amado, antes que Pedro, seguido a Jesus (1.38-42 contraria neste particular a Mt 4.18 par). Pedro pergunta ao discípulo amado o significado do anúncio da traição (13.24); se deixa introduzir por êle ao pátio do sumo sacerdote (18.15ss); e só depois dêle reconhece ao Ressuscitado (21.7). Sabe perguntar se a intenção implícita do Quarto Evangelho não foi dar preferência à fé meditativa sôbre o direito eclesiástico. Mas, inclusive neste caso, o depoimento unânime do NT sôbre o papel primordial de Pedro não se infirma, muito pelo contrário: se o Quarto Evangelho pretendesse avaliar o lugar do apóstolo, isso provaria quão grande era êste lugar. Entretanto, outras fontes da tradição apostólica, usadas por Lucas, aproximam e emparelham Pedro e João (Lc 22.8; At 3.1ss; 4.1ss; 8.14ss; ver ainda Gl 2.9). Folga dizer que não se pode atribuir a qualquer intento de rebaixar São Pedro o papel um tanto ridículo que lhe dá Jo 13.6-7; nenhum dos outros evangelhos deixa de insistir nos traços mesquinhos ou covardes do apóstolo, sem contestar o seu papel único.

Paulo reconhece, por sua vez, o papel excepcional de Pedro. Mesmo quando não vacila em resistir-lhe (Gl 2.11ss), Paulo fa-lo-á não por disputar-lhe um lugar estimado grande demais, senão porque Pedro comprometia a sua missão de chefe com um exemplo sectário. O conflito de Antioquia não se devia à inveja ou à oposição entre uma estrutura "democrática" e outra "monárquica" da Igreja; mas devia-se, em Paulo que o provocou, à vontade firme de manter a unidade da Igreja na verdade, nesta, verdade que deveria ser precisamente a paixão máxima de Pedro (ver Lc 22.32). Aliás, a oposição que às vêzes fôra alegada entre Paulo e Pedro, não passa de ser artificial. Ambos diferem, sem dúvida, e têm uma missão particular (Gl 2.8); Paulo, porém, sabe-se unido a Pedro perante Jesus Cristo (1Co 1.12; 3.22; 15.3ss). Não terá, aparentemente, melhor defensor em Jerusalém que justamente o grande Cefas (At 15. 7ss). É provável que a insistência com a qual At 10.1-11.18 pormenoriza que a conversão de Cornélio fôra intencional, visando impedir que fôsse desqualificado o ministério de Paulo entre os pagãos: pois o próprio Pedro, o apóstolo dos judeus, tampouco exigiu a —> *circunscisão* como condição do batismo, no caso de Cor-

nélio. Assim, com sua conduta, Pedro ratifica e justifica a conduta de Paulo relativamente à circuncisão.

c) *Tal lugar,* único e primeiro no colégio apostólico, não foi conseguido por ambição ou por eleição, mas *foi conferido a Pedro pelo próprio Jesus.* Pedro é a rocha sôbre a qual Jesus edificará sua —> *Igreja*; todos os que se refugiarem nesta rocha nunca temerão as reivindicações do sepulcro. Êle recebeu de Jesus comissão das chaves do reino e, portanto, o direito de admitir à Igreja, vestíbulo do reino, ou de excluir dela (Mt 16.16ss). Nós, os intérpretes, concordamos hoje em dia cada vez mais em reconhecer que a rocha sôbre a qual Cristo constituirá sua Igreja não é a fé de Pedro, nem a confissão da messianidade de Jesus (o que, porém, se entenderá como uma decorrência implícita), mas a própria pessoa de São Pedro. Pedro é aquêle por quem Jesus ora, para que, já convertido, fortaleça os seus irmãos (Lc 23.32). Pedro é também aquêle a quem Jesus, depois de o lavar da tripla negação, confia o seu rebanho, isto é, o povo messiânico (Jo 21.15-17). Consta, pois, que o papel desempenhado por São Pedro na Igreja nascente não era usurpado. Há poucos textos que têm inspirado estudos tão profundos e prolongados no decurso da história do cristianismo, como os textos que acabamos de citar. Desde a cisão originada pela Reforma, o seu exame está quase inevitàvelmente condicionado pela denominação a que pertence o comentarista. Contudo, o debate já não versa tanto sôbre seu conteúdo dentro do contexto do NT (pois acabamos de ver que o NT, pelo mero fato de relatar o papel de Pedro na Igreja nascente, fornece bem o sentido em que se devem entender os mencionados textos), mas sôbre o alcance real que têm para a história subseqüente da Igreja: ou, em outras palavras, Pedro teve, ou não teve —> *sucessores,* pelo menos no seu ministério de fundamento da Igreja? Afirmar, com Roma, que êste ministério de pedra fundamental se perpetua através dos séculos, equivale a afirmar que a Igreja é fundada novamente sôbre cada nôvo papa (e assim a Igreja estaria sempre a recomeçar: idéia assaz "protestante"); por outra parte, afirmar, com o Evangelho, que esta Rocha é colocada por Jesus de uma vez por tôdas, equivale a dizer que a Igreja não recomeça jamais, e sempre perdura (e esta idéia é precisamente "católica"!).. Enquanto fundamento da Igreja, São Pedro não pode ter sucessores: êle, como os demais apóstolos, exerceu um ministério tão único como o próprio ministério terrestre de Jesus. Os apóstolos formam parte da obra de salvação cumprida "uma vez por tôdas": pretender multiplicá-los no tempo, arrisca negar concomitantemente a unicidade da revelação e da redenção trazidas por Jesus Cristo.

4. PAULO. No quadro da Igreja nascente, a pessoa do apóstolo São Paulo surge como um elemento de desarmonia: antes de pregar a Cristo, Paulo o perseguia (At 7.58; 8.1; 9.5-21; 22.4; 26.11; 1Co 15.9; Gl 1.23; Fp 3.6; 1Tm 1.13). Paulo é —> *apóstolo* (Rm 1.1; 1Co 1.1; Cl 1.1ss, etc.) mas não pertence aos —> *Doze.* Esta condição absolutamente única faz de Paulo *aquêle que impede a Igreja de fechar-se sôbre si mesma.* Não é de estranhar, pois, que certas Igrejas, por causa dêle, incorram no perigo de cisma (quando, mais do que qualquer outro, trabalhou êle pela unidade da Igreja) (ver 1Co 1.10-16; 3.1-12), e que os judaizantes, impedidos de compreender a amplitude da renovação trazida por Cristo, desconfiem de Paulo (At 15.1-29; 21.15-26; Gl 2.1-21). Assim Paulo impede, por sua mera presença, que a Igreja se baste a si mesma, e coloca-a na necessidade perene de examinar-se e de controlar a própria finalidade, para que a consciência leal lhe seja a alavanca mais eficaz de qualquer intento reformista: Paulo inquieta a Igreja. Esta, por sua vez, tentará absorver a Paulo, amortizando assim a exigência de sua mensagem; de outro lado, não faltará quem abuse de Paulo, fazendo-o patrocinar divisões e heresias. Entretanto, Paulo negar-se-á tenazmente a perder sua originalidade, bem como a sair da tradição da Igreja.

a) *A Igreja não se opõe a São Paulo.* São Paulo não se deixa integrar numa forma que nivelaria o seu ministério. O NT não conhece Igreja da qual o apóstolo dos gentios não seja conjuntamente a intranquilidade e o defensor. Paulo, certamente, dará os passos necessários para atestar com clareza que êle pertence à Igreja: dócil a uma revelação divina, subirá a Jerusalém a fim de ratificar o seu apostolado perante os pagãos, consciente de que, sem tal reconhecimento, seu ministério será vão e as Igrejas por êle fundadas não serão apostólicas nem, portanto, cristãs (Gl 2.1ss); não hesitará em conceder aos judaizantes tudo o que se pode (At 16.3; 21.18ss, etc); não deixará de reconhecer a preeminência dos que foram apóstolos antes dêle (1Co 15.8s; Gl 2.9). E o próprio modo como êle menciona Pedro (1Co 9.5, literalmente: "e até mesmo Cefas") mostra que não lhe contesta o papel de chefe da Igreja nascente. No entanto, a necessidade de se proclamar ante a Igreja de Jerusalém "o menor dos apóstolos" (1Co 15.9), não será óbice para que proclame igualmente e com idêntica fôrça a unicidade e especificidade de seu apostolado: não é pela vontade dos homens nem pelo intermédio da Igreja que é apóstolo, mas diretamente "por Jesus Cristo e por Deus Pai que ressuscitou Jesus dentre os mortos" (Gl 1.1; 1.8-24; 1Co 9.1-27; Rm 1.1; etc.). Êste é o motivo

porque, em face de Pedro mancomunado com os judaizantes, não temerá resistir-lhe para devolvê-lo à Igreja e ao posto de chefe da Igreja(Gl 2.11s). Se Paulo defende seu apostolado contra aquêles que o detratam (1Co 9.2), defende na realidade, de um lado, a apostolicidade, e portanto, a autenticidade das Igrejas por êle fundadas, e de outro lado, a missão específica que lhe cabe na história da salvação. Missão que consiste em assegurar também aos pagãos a entrada para a Igreja e "o direito de cidadania de Israel, com a decorrente participação nas alianças da promessa", pois também aos pagãos cumpre ser "concidadãos dos santos e membros da família de Deus" (Ef 2. 12,19-20; At 9.15; 15.1-29; 22.21; 26.17s Rm 1.5; Gl 2.7; etc.). Paulo denomina esta sua missão particular "o mistério de seu apostolado" (Ef 3.3ss; 6.19; Cl 1.25ss; 4.3, etc. Ver —> *mistério*). Mediante sua missão entre os pagãos, Paulo (e seus sucessores neste campo) defende a Igreja contra o surgimento excessivamente rápido do Anticristo, retarda o desencadeamento dos eventos do fim do mundo, e permite que se realize a promessa de Jesus de adiar sua volta até que o Evangelho seja pregado a tôdas as nações (Mc 13.10). Conforme tôdas as probabilidades, o próprio São Paulo, enquanto apóstolo dos pagãos, é "aquêle que detém o mistério da iniqüidade" (2Ts 2.7). Aos judaizantes temerosos de ver as —> *nações* acederem às promessas feitas a Israel, Paulo comunica um outro mistério (Rm 11.25), a saber, que os pagãos convertendo-se (pelo ministério de Paulo), não separarão da salvação o povo preferido ao qual esta se destinava de início: muito pelo contrário, a conversão dos gentios é condição essencial para a salvação dos judeus (Rm 9-11).

b) *Nem São Paulo se opõe à Igreja.* Os exegetas e historiadores que, pretextando o vigor com que Paulo defende a originalidade e especificidade de seu ministério, pretendem torná-lo independente da Igreja dos Doze e erigí-lo em fundador e chefe de outra Igreja, ou simplesmente em um anti-clerical ou anti-tradicionalista, demonstram apenas não compreender a Paulo. Ainda que Paulo, humanamente e com aparências de razão, respondesse com uma atitude de independência às rabulices e vexações incessantes tramadas por certos círculos de Jerusalém, afirmaremos sem temeridade que, sòmente vendo em Paulo essencialmente o homem da tradição da Igreja, compreenderemos o maravilhoso conjunto da personalidade e da obra do grande apóstolo (—> *Tradição*). A tradição constitui a referência normativa da mensagem paulina; Paulo não teme mesmo identificar a tradição com o "Senhor" (1Co 7.10; 11.23; 15. 3ss). Jerusalém é o ponto inicial (Rm 15.19) e terminal (Rm 15.25,31) de sua missão. Incansàvelmente repete que as Igrejas por êle fundadas são da mesma Igreja dos "santos" da Judéia (Rm 10.12,25ss; 1Co 16.1ss; 2Co9.12ss, etc). Prefere comprometer seus projetos de levar o Evangelho à Espanha a renunciar levar pessoalmente a Jerusalém a coleta feita em suas Igrejas (=sinal de sua unidade com a Igreja-mãe da cidade santa: At 20.22ss; 21.4,11-14). Temos notado já o cuidado do apóstolo por conservar-se unido à Igreja dos Doze, à Igreja primitiva. Igual preocupação anima-o na preparação da Igreja do porvir, cuja existência e fidelidade devem ser salvas: assim, em Timóteo e Tito, Paulo garante para si "filhos legítimos", isto é, sucessores (1Co 4.17; 2Co 8.6; 1Tm 1.2; Tt 1.4; Fp 2.19ss; 2Tm 1.6), com encargo de transmitir à posteridade o depósito da boa nova (2Tm 2.2; ver ITm 6.20; 2Tm 1.14). Paulo sabe muito bem que, além de ter um ministério tão único e tão específico como a sua própria vocação, se encontra ainda, como um corredor entre tantos outros, no comêço da estafeta que deve religar, na terra e na história, os dois extremos da ascensão e da volta de Cristo. Ademais, como poderia tornar-se independente da Igreja, depois de ter sido incorporado a ela mediante o batismo (At 9.18, a diferença dos outros apóstolos que não receberam o batismo de água, na hipótese mais certa) depois de ter intervindo tão veementemente contra os "inflados" de Corinto (1Co 4.19; 5.2, etc.), pretensos "partidários de Cristo" (1Co 1.12) os quais pensavam que atar-se ao Senhor (verticalmente!) dispensava do laço com os apóstolos (horizontal!)? Desligar-se da tradição apostólica é desligar-se da Igreja e, portanto, comprometer a salvação eterna: tese que Paulo demonstra em tôdas as partes, porém em parte nenhuma melhor do que nas epístolas aos Coríntos.

c) A despeito de quanto se escreveu em tempos recentes, é perfeitamente impossível *opor Jesus a São Paulo.* Tal oposição entre Jesus e o mais nôvo de seus apóstolos não é menos vã e artificial do que uma oposição entre Paulo e os Doze. Foi construída devido a uma incompreensão tanto de Jesus como da Igreja: não se compreendeu, em particular, que se a teologia apostólica, e mormente a paulina, comporta uma severidade moral ausente, na aparência, da pregação de Jesus, isso se deve ao fato de a Igreja ser, a partir do Pentecoste, o corpo de Cristo e a representante de Cristo na terra: cumpre-lhe, portanto, ser santa e perfeita como a sua cabeça. Se deve conservar para os pecadores *de fora* (1Co 5.9ss) a mesma generosidade acolhedora, não lhe é lícito consentir que os pecadores *de dentro,* os —> *santos,* se façam remissos no exercício de uma vida digna da sua vocação (Ef 4.1; Cl 3.1ss), principalmente quando a obe-

diência e a santidade formam parte da vocação missionária da Igreja. Isso explica a diferença de "clima" entre os evangelhos e as epístolas. (Consulte-se M. HUNTER, *Un Seigneur, une Eglise, un Salut,* Neuchâtel et Paris, 1950). Ademais, Paulo "cumpre o que falta das dores de Cristo em sua carne, a favor do corpo de Cristo que é a Igreja" (Cl 1.24; 2Co 1.5). Sua vida decalca misteriosamente a vida de Cristo: Paulo é imitador de Cristo (1Co 11.1), ambiciona reproduzir até na morte a —> *morte* de Jesus (Fp 3.10-11). A exemplo do Senhor, que não aceitou prevalecer-se de seus direitos divinos, mas abaixou-se para servir (Fp 2.6ss), Paulo renunciou a todo título motivo de qualquer auto-suficiência, para só servir a Cristo (Fp 3.4-11); assim como desde a eternidade Jesus foi lançado sôbre um caminho único e determinado, assim Paulo é plenamente cônscio que, desde o seio materno, Deus o segregou para uma obra única e definida (Gl 1.15); a exemplo de Jesus, Paulo prega a boa nova (embora aos pagãos), faz milagres e reúne o povo messiânico (At 13-20); e ao final de sua carreira, sempre a imitação de Jesus, Paulo anseia por subir a Jerusalém, plenamente cônscio dos perigos de sua vida (comparar Mc 8.31 e par com At 20.22ss; Mc 9.31 e par, 10.32s, com At 21.4,11-14), e prestes a dar sua vida pela unidade do povo de Deus (como Jesus: Jo 11.52). A morte, no entanto, não o espera em Jerusalém, mas em Roma, conforme relata a voz unânime da tradição. Sua morte conformou-se perfeitamente com a morte de Cristo: Jesus morreu na capital da Terra Santa; Paulo, fiel à vocação específica, na capital das nações. Não faltou mesmo quem conjeturasse que, três dias e meio depois de morrer, Paulo ressuscitou e ascendeu aos céus: sendo, com Pedro, uma das duas testemunhas mencionadas no cap. 11 do Apocalipse.

J.-J. VON ALLMEN

NÔVO

1. O adjetivo "nôvo" pode ter os seguintes significados: *ainda sem uso,* por exemplo, um pano, um sepulcro (Mc 2.21; Mt 27.60); *mudança*: lua nova (Is 1.13), ano nôvo (2Cr 36.10); *produto do ano*: vinho nôvo (Mc 2.22), primícias da ceifa (Lv 23.16); *ainda desconhecido*: deuses novos (Jz 5.8), doutrinas novas (Mc 1.27; At 17.19); *recente*: nôvo convertido (1Tm 3.6); recentemente nascido (1Pe 2.2); *inédito*: fruto de um esfôrço ou de uma alegria particular: um nôvo cântico (Sl 33.3; 40.4; 96.1).

2. Dá-se um renôvo dos sêres e das coisas, mercê da fidelidade de Deus que, mediante seus dons renovados, faz viver tôdas as criaturas (Sl 104.30), e particularmente os homens que nêle confiam (Is 40.31; Lm 3.23; Sl 51.12).

3. "Nôvo" diz respeito, essencialmente, às realidades esperadas da revelação definitiva. Assim, é nova a salvação transbordante em Jesus Cristo, em face da vetustez da religião israelita ou do paganismo.

A nova aliança (Jr 31.31-34) é realizada por Jesus Cristo, que dá sua vida pela remissão dos pecados (Mt 26.28; 1Co 11.25). A aliança fundada sôbre a lei cede lugar à aliança selada no Espírito que insinua nos corações o conhecimento de Deus (Jr 31.33-34; 2Co 3.3-6). A aliança cujo mediador é Jesus Cristo suplanta definitivamente a antiga, porquanto se baseia no juramento de Deus (Hb 7.20-22): supera todo o anterior em virtude da pessoa do nôvo Sumo-Sacerdote, do nôvo sacerdócio e do nôvo sacrifício (Hb 8.10); durará para sempre (Hb 13.20).

O —> *vinho* que Jesus tomará nôvo no reino dos céus (Mt 26.29; Mc 14.25) é uma promessa do banquete celeste, para o qual Jesus convida todos os homens (Mt 22.2; Lc 13.29). A incompatibilidade do pano nôvo e do velho vestido, do vinho nôvo e dos odres velhos (Mc 2.18-22) significa que as coisas novas trazidas por Jesus não se podem acomodar à velha maneira de pensar e de viver, a dos judeus e de João o Batista.

4. A finalidade da obra de Deus é um —> *mundo* nôvo, uma criação nova: novos céus e nova terra onde habitará a justiça (Is 11.9; 65.17; 66.22; 2Pe 3.13; Ap 21.1). A êste respeito, a palavra "nôvo" aparece no Apocalipse como um refrão: nova Jerusalém (21.2, etc.); nome nôvo (2.17; 3.12; ver Is 62.2); cântico nôvo (5.9; 14.3); tôdas as cousas novas (21.5).

Esta renovação de tôdas as coisas está ainda por vir (Mt 19.28; 22.30; Jo 6.39; At 3.21; Rm 8.18-25; 2Pe 3.13); coincidirá com a —> *ressurreição* e o —> *juízo* no derradeiro dia. Até então a obra de Deus continuará cumprindo-se no enquadramento do mundo antigo, onde coexistem o bem e o mal, a revelação de Jesus Cristo e a proliferação das obras satânicas (Mt 13.24-30, 36-43; 1Jo 5.19).

5. Ainda que os novos céus e a nova terra não estejam aqui, Deus já cumpriu, por Jesus Cristo, a maior parte de sua obra de salvação (Rm 5.10; 8.32-39; Jo 5.24), criando, mediante Jesus Cristo, o —> *homem nôvo.* De um lado, Jesus Cristo mediante sua morte reconcilia os judeus e os pagãos fazendo de todos êles um só homem nôvo a —> *Igreja* que constitui uma humanidade nova (Ef 2.15; 1Co 12.13); por outro lado o crente é um homem nôvo libertado do poder do pecado e vivendo pelo —> *Espírito Santo* (2Co 5.17; Gl 6.15).

É o batismo que faz passar do velho ao nôvo homem (Jo 3.3-7; Rm 6.4; Cl 2.12; 3.1; Tt 3.5). O batizado nasce de cima renasce (=nasce de nôvo); após morrer com Cristo ressuscita com Cristo. O batismo é pois o sinal e o dom de uma posição nova. (—> *Batismo*).

No entanto esta dádiva de Cristo é conjuntamente uma ação na qual Jesus Cristo o Espírito Santo e o crente são ativos. Recebe-se a vida nova mas também esta vida postula uma lógica muito exigente: a conduta do crente deverá testemunhar a obra de Jesus Cristo e do Espírito em tôdas as manifestações da vida diária (Ef 4.24; Cl 3.10; 1Co 5.7). As marcas do homem nôvo são a justiça e a santidade (Ef 4.24) a pureza e a verdade (1Co 5.7). O critério do homem nôvo não pode ser outro senão a imagem de Deus em Cristo (Cl 3.10); pois —> *Jesus Cristo* é o homem nôvo o "último Adão" (Rm 5.14-15; 1Co 15.21-23, 45-47; Jo 19.5).

A vida dos crentes afirma-se nova por oposição à vida segundo a —> *carne* (Rm 8.1-17), à vida dos pagãos (Ef 4.17-24) ou do velho homem (Cl 3.9). Os meios da vida nova são o Espírito Santo (Rm 8.1-17), o conhecimento de Deus (Cl 3.10), a verdade (Ef 4.24), "estar em Cristo" (1Co 5.7). Assim pode realizar-se a renovação anunciada pelos profetas (Jr 4.3; Os 10.12; Ez 11.19; 18.31; 36.26). É o Espírito de Deus quem faz os homens reviverem (Ez 37.14; Rm 7.6; ver 2Co 3.6).

O homem nôvo renova-se ininterruptamente (Rm 12.2), recebendo de Cristo uma nova vida (Ef 4.23; Cl 3.10-11). Mas, para aquêles que não perseverarem na renovação em Cristo, não há mais esperança (Hb 6.6). A renovação quotidiana do homem interior — pelo Espírito Santo (2Co 5.5) — constitui para Paulo a compensação inapreciável e a consolação pela destruição do homem exterior gasto nos sofrimentos e nas fadigas da vida terrestre do ministério (2Co 4.16).

6. O nôvo mandamento (Jo 13.34) é nôvo porque estabelece que seja o amor quem testemunhe aos homens (Mc 12.31; cf Lv 19.17-18) sôbre o amor que Jesus manifestou aos seus (Jo 15.12-13), da parte de Deus (1Jo 4.10-11). Êste mandamento chama-se ainda "o mandamento antigo" (1Jo 2.7; 2Jo 5), dentro do qual não cabem as exigências novas feitas pelos heréticos.

As línguas novas (Mc 16.17) são o fenômeno da glossolália (At 2.4), que foi considerada como a linguagem celestial (1Co 13.1; 14.2).

O nôvo caminho (Hb 10.20) designa o livre acesso obtido junto a Deus pela morte de Cristo, novidade que torna todos os crentes sacerdotes (1Pe 2.9; Ap 1.6).

F. BAUDRAZ

NÚMEROS

Os números não parecem ter comportado, inicialmente, um caráter religioso: só serviam para contar. Aconteceu, porém, em tôdas as religiões, que certos números tomassem um alcance simbólico, dando lugar às especulações e aos divertimentos mais complicados. O VT e o NT, em particular o Apocalipse, conhecem, inventam ou tomam emprestados diversos símbolos aritmológicos, cuja interpretação oferece grandes dificuldades. Estamos reduzidos a meras conjeturas não apenas acêrca de quantos são de fato os números de valor simbólico, mas acêrca da sua correta interpretação. O inventário que segue não pretende ser completo, mas apenas demonstrar que também a Bíblia sabe lançar mão dêste procedimento marginal para sublinhar verdades centrais. Tal inventário, mormente para uma mentalidade moderna, dificilmente evitará um certo caráter de artificialidade.

1. O fato de a Bíblia juntar repetidas vêzes o 2 com o 3 (Dt 17.6; 2Co 13.1; 1Tm 5.19; — Mt 18.20; Jo 2.6, etc) sugere que, para ela, o 3 não possue a importância que adquirirá posteriormente na Igreja, a partir da formulação do dogma trinitário; pode-se mesmo perguntar se o 3 (como também o 2) não figura, às vêzes, para "contrariar o cálculo", isto é, para eclipsar-se em benefício do número 1 (ver —> Um): assim, três são os que dão testemunho unânime (1Jo 5.7-8), a saber, que o Pai, o Filho e seu povo são um (Jo 17.20ss); assim, os esposos "já não são mais dois, porém uma só carne" (Mt 19.6; Gn 2.24; Ef 5.31). Contudo cumpre notar que, quando o próprio Deus aparece obrando, como nas bênçãos ou nas maldições (Nm 6.24ss; 2Co 13.13; Gn 9.25ss; Mt 28.19), o texto usa de bom grado uma tríplice invocação ou uma repetição. Deus sói manifestar sua glória "no terceiro dia": no terceiro dia desce do Sinai fulgurante, no terceiro dia cura seu povo, no terceiro dia salva a Jonas e ressuscita a Jesus Cristo (Ex 19.11; Os 6.2; Mt 12.40; 1Co 15.4). Mas daí a concluir que o número 3 é o número de Deus, há um passo enorme que o mais sumário exame da concordância bíblica nos veda franquear.

2. O lençol da visão de Pedro (At 10.11), porquanto estava atado *pelas quatro pontas*, podia descer sem nada perder do seu conteúdo. Na realidade o número 4 aparece freqüentemente em contextos bíblicos postulando que nada se perde e que tudo é atingido: os quatro ventos da terra soprados dos quatro cantos do mundo (Jr 49.36; Ez 37.9; Dn 7.2; Ap 7.1; 20.8) atingem e limitam o mundo. Os quatro rios que fluem do paraíso (Gn 2.10ss) regam a

terra inteira. Os judeus mencionam quatro anjos que governam todo o mundo angélico (Jub 1.27). Os quatro sêres extraordinários da visão de Ezequiel (1.4ss), futuros símbolos dos quatro evangelistas, contêm, retêm e veiculam tôda a glória da divina presença. O Livro de Daniel é influenciado, aparentemente, pela idéia, familiar às outras religiões, de que o conjunto da história abarca quatro reinos (Dn 2 e 7). O número 4 desempenha grande papel nos apocalipiticos (Dn, Ez, Zc, Ap).

3. No *sexto dia,* Deus criou o casal humano (Gn 1.26ss). Pode o homem gastar *seis* dos sete dias da semana nas tarefas humanas (Ex 20.9; 23.12; 31.15; ver Lc 13.14, etc.). Daí a supor que o número 6 seja o número do homem, só há um passo. Passo particularmente interessante porquanto a Bíblia concede especial importância a certos múltiplos do 6.

4. O número 7, com seus múltiplos, é uma das cifras mais importantes da aritmologia bíblica. Primordialmente o 7 indica a totalidade ou plenitude tanto no bem como no mal: Maria Madalena, possuída de 7 demônios, é vítima da "total" possessão satânica (Lc 8.2; Mt 12.45). O 7 indica o máximo, o número limite, e não um número real: sete homens tiveram uma mesma mulher (Mt 22.25ss par); sete mulheres uniram-se a um só varão (Is 4.1); lamenta-se uma mãe de sete filhos (Jr 15.9); uma nora como Rute vale mais do que sete filhos (Rt 4.15). O Maligno, para enganar melhor os santos, usa a cifra 7 (Ap 13.1; 17.7ss), que tem por segunda acepção simbólica a virtude de expressar a plenitude e a totalidade *divinas* (em especial no Apocalipse onde o 7 é muito freqüente). Assim, sete é a cifra da criação (Gn 2.2s) e da salvação (Ex 12.15-19: onde bem se vê a importância do 7 para as solenidades pascais). Lembremos que o —> *sábado* é o sétimo dia da semana, dia devotado ao culto; lembremos o predomínio do 7 nas leis rituais de purificação (Lv 12-15; 2Rs 5.10). — A propósito de Atos 6, fala-se amiúde dos sete diáconos. Convém notar, no entanto, que Atos nunca os denomina "diáconos", e sempre "os Sete" (At 21.8), como os Apóstolos são simplesmente "os Doze" (—> Ministério NT). Quando comparamos o texto em referência com a ordenação dos "Anciões" (Nm 11), forma-se nos a impressão de que At 6 relata a instituição do presbiterato e não do diaconato.

5. *Oito* pessoas entraram na arca por ocasião do dilúvio (1Pe 3.20). A Bíblia, porém, ainda nada sabe das especulações patrísticas sôbre o número 8 (os Padres relacionaram o 8 preferencialmente ao batismo e à escatologia. Ver J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie,* Paris 19. 51, pp. 355-387).

6. O *10* aparece como número da plenitude (ver Lc 15.8; 19.13; Ap 2.10): há dez patriarcas antes do dilúvio (Gn 5), há dez pragas antes da libertação do Egito (Ex 7-12), há dez mandamentos (Ex 20), há dez potências impotentes contra o amor de Deus (Rm 8.38-39) e dez vícios que excluem do reino de Deus (1Co 6.10).

7. O número *12* é, por excelência, a cifra do Israel de Deus, da eleição: Jacó-Israel teve doze filhos (Gn 35.23; 42.13,32; At 7.8). Jesus-Cristo, para reivindicar seu título de Senhor de todo o povo de Deus e para proclamar que um nôvo —> *Israel* inicia-se na sua própria pessoa, escolheu doze —> *Apóstolos* (Mt 10. 1ss; Mc 3.14; Lc 6.13; Jo 6.70), fundamento da Igreja (Ap 21.14; Ef 2.20). O povo de Deus, històricamente para o velho Israel (Gn 49.28; Ex 24.4; 28.21; Js 4.9, etc.), simbòlicamente para o nôvo (Mt 19.28; Tg 1.1; Ap 21.12), é formado de doze tribos. O 12 parece a cifra constitutiva da Igreja, de tal modo que foi preciso substituir *antes* mesmo do Pentecoste o traidor Judas, "um dos Doze", por Matias (At 1.15-26), pois a Igreja devia estar completa *in nuce* para poder receber o Espírito Santo e iniciar a missão ordenada por Jesus Cristo. Supõe-se geralmente que a origem da importância do número 12 encontra-se no desenvolvimento dos doze meses do ano. Mas, dada a associação constante do 12 com a eleição e a vocação, cabe perguntar se, para a reflexão teológica pelo menos, o 12 não deve encarar-se como um múltiplo do 6, cifra do homem: a Igreja é, na realidade, o lugar onde o homem não mais pode estar só, onde está limitado mas também confortado pela presença do próximo.

8. A chuva do dilúvio durou 40 dias (Gn 7.4); Israel passou 40 anos no deserto (Ex 16.35 Nm 14.33; 32.13; Dt 29.5; Js 5.6); tôda a história do Êxodo obedece ao número 40 (Ex 16.35; 24.18; 34.28; Dt 9.9; Nm 13. 25; At 7.23; 7.30,36). Saul (At 13.21), Davi (2Sm 5.4) e Salomão (1Rs 11.42) reinam, cada um, 40 anos. Elias, para escapar de Jesabel e atingir o Horebe, monte de Deus, caminha durante 40 dias (1Rs 19.8). Jesus é tentado no deserto durante 40 dias (Mt 4.2); o Ressuscitado aparece durante 40 dias (At 1.3). Esta mera nomenclatura demonstra que a Bíblia recorre, de bom grado, ao número 40 cada vez que se abre um nôvo capítulo da história da Salvação: a aliança com Noé, a saída do Egito, a realeza em Israel, a era dos grandes profetas, a vinda do Messias ou a origem da Igreja. Cabe, pois, afirmar que quando êste número possue um alcance teológico, aponta sempre para a história da Salvação. Talvez parecera uma especulação aventurada considerar o 40 como um 42 arredondeado (7 x 6); mas êste

número, que resultaria do encontro entre a plenitude do desígnio divino e a plenitude do homem, seria uma excelente definição da história sagrada. Conste que a genealogia de Jesus (conforme Mt 1) compreende 42 nomes.

9. O número *70* é geralmente considerado como o denominador da universalidade. Os descendentes de Sem, Cam e Jafé que repovoam o mundo depois do dilúvio são setenta (Gn 10). Setenta pessoas de Israel descem para "o mundo", ou seja, para o Egito (Gn 46.27; Ex 1.5). Israel, durante setenta anos, permanece desterrado nesta outra face do "mundo", que é, para o VT, a Babilônia (Jr 25.11; 29.10). Por causa do descontentamento suscitado pelo populacho de forasteiros que se tinha apegado ao povo do Êxodo, Deus manda Moisés escolher, para o ajudar, um senado de setenta anciões (Nm 11; ver o paralelismo de At 6, onde os ajudantes são reduzidos a sete, *ut supra* § 4). Lembremos que Jesus escolhe em terra samaritana (=numa terra semi-pagã, na opinião dos judeus), 70 discípulos depositários de instruções semelhantes às confiadas aos Doze (Lc 10). Já que nunca mais mencionam-se êstes Setenta, parece bem provável que êste relato vise principalmente mostrar que Jesus, assim como pretendeu com a eleição dos Doze o senhorio de Israel, assim, mediante a escolha dos Setenta, reivindicou o senhorio das nações (Lucas, único relator do episódio, é também o único autor não judeu da Bíblia). É conhecida, também, a lenda dos Setenta escribas que, sem consultar-se entre si, forneceram uma versão idêntica do VT (=a versão dos Setenta): a lenda visava provar que a Bíblia judia destinada a evangelizar os pagãos e a edificar as sinagogas da Diáspora, foi tão inspirada por Deus como o original hebraico ou aramaico. — Do ponto de vista teológico, cabe perguntar se o 70 não é o 72 (6 × 12) arredondado: interpretação que, aliando a cifra do homem com a cifra da Igreja, explicaria satisfatòriamente o universalismo do apêlo de Deus.

10. Depois dêste inventário forçosamente fragmentário dos números que importam para a teologia bíblica, resta-nos enumerar algumas cifras precisas e explicar em particular onde os números desempenham um papel considerável. No entanto, ainda aqui, estamos reduzidos a meras conjeturas:

a) Jesus ordena aos seus perdoarem até sete vêzes (Lc 17.4), e mesmo até setenta vêzes sete (Mt 18.21ss), para sublinhar que —> *perdão* não conhece limites e que nunca perdoamos demais.

b) O Evangelho de João relata que a pesca milagrosa produziu 153 grandes peixes, sem que as rêdes rompessem. Relato que deu lugar às interpretações mais variadas, por ter evidentemente êste número um significado simbólico. São Jerônimo cita um zoólogo posterior a João (zoólogo, aliás, mal comprendido por Jerônimo, conforme agora consta) segundo o qual há cento e cinqüenta e três espécies de peixes; e daí conclui que o texto significa que há lugar na Igreja (=na rêde) para tôdas as raças e tribos humanas sem perigo para a unidade. Outros Padres exerceram sua imaginação em busca de uma explicação pelas letras que formam o algarismo 153; pois, na antiguidade, as letras tinham valor de cifras. Qual seria, pois, a soma do total de letras do 153? Sôbre esta base, Orígenes descobriu que 153 era o símbolo da Trindade: Cirilo de Alexandria, o símbolo de Deus e da Igreja (100=judeus; 50=pagãos; 3=Deus). Os teólogos contemporâneos procuram a explicação principalmente no fato de ser 153 a cifra triangular de 17 (=consegue-se a soma 153 adicionando 1 + 2 + 3 + 4 + 5 +6... até + 17). Já Santo Agostinho pensava que o n.º 17 encerrava a chave do misterioso 153, opinando tratar-se aqui de um símbolo do Evangelho (Lei = 10 + Espírito = 7.). Ph.-H. MENOUD confiou-me a seguinte interpretação, que considero sedutora: "É preciso, diz êle, que juntemos a rêde aos peixes, ou seja, adicionar 1 ao 17. O resultado, 18, traduzido alfabèticamente, dá o equivalente das duas letras gregas (IH), iniciais de Jusus. Ora, nós sabemos, graças a papiros descobertos e à Epístola de Barnabé, que desde a mais remota antiguidade o nome de Jesus era abreviado com estas duas letras IH. Teríamos, pois, o sentido seguinte: a pregação de Jesus (=rêde) e os crentes ajuntados por ela (=os peixes), ou seja, a Igreja, manifestam agora ao mundo a fôrça salvadora que foi Jesus Cristo nos tempos de sua vida encarnada. A Igreja, na sua unidade e catolicidade, constitue, no intervalo entre a Ascensão e a Parusia, o sinal da presença de Cristo na terra: seu corpo, na expressão de Paulo.

c) Os *144.000* selados do Apocalipse (7.4; 14.1ss) não representam uma turba minuciosamente recenseada e contada. A cifra é simbólica. É o número da eleição, 12, elevado ao paroxismo: 12×12×1000 (1000 = coeficiente da imensidade). Êste número significa, pois, que os eleitos todos, sem exceção, são guardados sob o amparo de Deus.

d) Outro texto do Apocalipse (13.18) convida o leitor inteligente a descobrir sob a sigla 666 um homem que devia ser muito conhecido. Mas quem é aquêle homem, designado também sob o símbolo de "outra besta" (vers-11)? Já no final do segundo século, Santo Irineu confessa não saber quem é tal personagem; e ninguém depois encontrou o segrêdo. Qual é a chave do enigma? 666 é o número triangular

de 36, que, por sua vez é o triangular de 8, podendo-se estabelecer uma identidade entre 666 e 8. De fato, encontramos o 8 como símbolo da Besta em Ap 17.11. Outros consultam o método gemátrico, isto é, que dá às cifras o valor de sua letra correspondente, e isso explicaria porque, em certos manuscritos, se copiou 616 por 666, pois a transcrição gemátrica de 616 dá Gaius César, isto é, o sanguinário Caligula. No entanto Caligula, que reinou de 37 a 41, não pode estar em causa. Outros interpretaram o 666 gemàtricamente por *Nero redivivus*; de fato a transcrição hebraica de *Neron Qesar* dá o famoso 666. Mas o fato é que o Apocalipse utiliza o alfabeto grego (1.8; 21.6; 22.13). O nome que o autor velava com êste número, aparentemente fica perdido para sempre. Notemos que o procedimento gemátrico possibilitou enfarpelar com o 666 todos os tiranos que no transcurso da história perseguiram a Igreja, permanecendo assim êste número bem vivo através da história. A tríplice repetição do algarismo 6 apresenta-se à nossa ignorância como uma recusa de pasar até ao 7: o 666, estacionário, incapaz de ir até o 7, ... nos dá o consôlo de pensar que é o perfeito algarismo do homem exclusivamente ocupado a glorificar-se a si mesmo que se nega a entrar no desígnio de Deus.

e) Devemos mencionar ainda a multiplicação dos pães: o número desempenha nela um papel evidente (Mt 14.13-21; Mc 6.30-44; Lc 9.10-17; Jo 6). Jesus alimenta uma multidão enorme com cinco pães e dois peixes (5 + 2 = 7), sendo recolhidos doze cêstos de pedaços sobrantes (12). O alcance teológico que se depreende do fato pode ser enunciado como segue: 1.º Jesus derrama a plenitude da graça (5 + 2 = 7), e sua graça é inexaurível: sempre sobrará graça para a Igreja de todos os tempos e de todos os lugares (12 cêstos); 2.º os 5 pães + os 2 peixes simbolizam o próprio Cristo no qual habita corporalmente a plenitude da divindade. Partindo o seu corpo na cruz, Jesus consegue um efeito totalmente disproporcionado com a humildade de sua pessoa: não sòmente os contemporâneos, mas a Igreja tôda saciar-se-á eternamente sem que nunca diminua a riqueza da redenção. Esta interpretação da multiplicação dos pães é recomendada pelo fato de que, 3.º o relato (de João, em especial) visa, evidentemente, prefigurar e explicar a Santa Ceia, a eterna Ceia da Igreja. — A segunda multiplicação de pães (Mt 15.29-39; Mc 8.1-10) está colocada sob o signo do número 7. O 7 sugere que é Jesus quem satisfaz plenamente, em nome do Pai, todos os que vivem dos seus dons.

J.-J. VON ALLMEN

OBEDECER

A etimologia dá boa conta da significação do têrmo. Obedecer é ouvir, escutar a voz de alguém com os ouvidos e o coração abertos às palavras que pronuncia êste alguém. Obedecer não é conformar-se com um código moral ou sacrificial, nem escutar-se a si próprio (Jr 7. 24; Sl 81.12-14; Mt 15.19). A obediência é a resposta *viva,* ativa, de um ser às palavras de outro.

1. *A obediência, relação da criatura com o Criador.* O equilíbrio bíblico das relações entre Deus e o mundo funda-se inteiramente sôbre o princípio de que é Deus quem fala, e a criatura é quem escuta e obedece. Deus fala e, falando, cria o seu auditor (Gn 1; Sl 33.9). Na sua —> *Palavra* estava a vida (Jo 1.4). Não há possibilidade de existir para as criaturas, fora da obediência à Palavra divina (Dt 8.3; Am 8.11-13; Jo 4.32ss). Portanto, o homem no jardim do Éden (Gn 2.17), os sêres celestes (Sl 103.20), os elementos naturais (Jó 2.17) só existem na medida que se conformam com o que Deus deseja para êles. Adão, no Éden, obedece livremente no duplo sentido de que nada o constrange a conformar-se mecânicamente, e que existem diversas maneiras de obedecer, porém, uma só de desobedecer.

2. *Rompimento da relação.* No contexto de Gn 3, a desobediência do homem consistiu em ter êle provocado um "curto circuito" na relação vivificante com Deus, prestando ouvidos à voz de outro (vers. 17), duvidando da bondade de Deus, procurando orgulhosamente a vida e a felicidade numa autonomia face a face da Palavra de Deus. Da mesma forma, no VT, a desobediência define-se sempre como a recusa do homem de escutar a Deus para dar preferência a outras vozes (= dos falsos profetas, das nações, de si mesmo). A desobediência gera, como fruto normal, o sofrimento físico, porquanto destrói a única relação vivificante (Dt 28). A História "sagrada" poderia denominar-se simplesmente "História da Desobediência dos homens": os homens recusam obedecer (Zc 7.11-13) e, logo não podem mais obedecer (Jr 6.10), como bem observou São Paulo (Rm 8.7).

3. *Deus diante da desobediência dos homens.* a) Por um lado, a revolta dos homens não derrota a Deus, porquanto nenhuma desobediência escapa ao contrôle divino. No entanto, Deus leva a sério a nossa desobediência. Sem jamais abandonar-nos a nós mesmos, endurece os desobedientes (Ex 7.3; Jo 12.40), entrega-os ao pecado (Rm 1.24), permite que a criação por sua vez se revolte contra êles. Muito mais ainda, Deus se serve da desobediência, a qual em vez de contrariar a salvação, colabora com a mesma tornando-a gratuita, "graciosa". Mediante ela prova Deus seu amor para conosco (Rm 5.6), graças a ela Deus pode ser misericordio-

so (Rm 11.32). Além de ser um justo retribuidor, Deus pode manifestar plenamente o segrêdo de sua essência, o —> *amor.*

b) Por outro lado e paralelamente, Deus preparará o caminho para o advento de uma nova humanidade obediente. Escolhe Abraão, elege Israel, outorga sua lei a fim de criar um —> *remanescente,* um resto de homens obedientes, graças aos quais perdoará aos demais (Gn 18.24ss; Jr 5.1). Êste resto fiel reduz-se finalmente a uma única pessoa inteiramente atenta a Deus, Jesus Cristo, cumprindo não sua vontade mas a vontade do Pai (Jo 6.38), obediente até à morte (Hb 5.8; Fp 2.8). Só por sua obediência a justificação se estende a todos (Rm 5.18-19). Sua obediência é imputada aos desobedientes (1Co 1.30).

4. *A obediência do cristão.* O homem doravante não deve mais procurar estabelecer uma obediência pessoal fundada sôbre as obras, mesmo imitando a Jesus Cristo. É mister que esteja revestido da obediência do próprio Jesus Cristo (Fp 3.4ss). Paulo explica, na epístola aos Romanos, cap. 6, como os homens desobedientes tornam-se obedientes em Cristo. Mergulhado na morte do Cristo pelo —> *batismo,* o velho homem desobediente é destruído, e a vida obediente do Cristo é dada ao homem nôvo. A obediência do cristão é a fé em Jesus Cristo (Rm 1.5): a fé que, nesta troca batismal, aceita ter por vida, não mais a que o homem poderia dar-se a si mesmo, mas a que Deus lhe comunica em Jesus Cristo (Cl 3.3ss). Tudo se dá nesta obediência da fé; mas sem ela o homem fica com sua desobediência sob a ira de Deus (2Ts 1.8).

A obediência do cristão não é a do judeu, regulamentada por uma lei feita de preceitos e de proibições. É ampla como outrora no Éden. "Tudo é permitido. Tudo é puro. Vós fôstes chamados para a liberdade". O limite no exercício da liberdade cristã, característica da obediência da fé, é o reconhecimento da obra de Cristo no próximo (Rm 14.13ss; 1Co 8-9) e da vida de Cristo em sua própria vida (Rm 6.3). Eis porque o amor de Cristo para conosco, sua humilde obediência até à morte no patíbulo, conduz o crente no caminho do amor fraternal (1Jo 4.12) e da submissão mútua (Ef 5.21s): em particular, submissão da espôsa ao espôso, dos filhos aos pais, dos servidores aos amos, dos fiéis às autoridades políticas, jurídicas (Rm 13.1ss) e eclesiásticas (Hb 13.17; cf Dt 17.9-13).

A. LELIÈVRE

OBRAS

O substantivo grego "tà érga" (que nossas versões do NT traduzem por *obras*) comporta, de maneira bem mais explícita que a palavra portuguêsa "obras", duas acepções que, embora correlativas, divergem-se evidentemente. O têrmo grego designa, além de *o resultado de uma atividade* (=sentido óbvio do têrmo português), *a atividade em si* (acepção que passou, graças ao latim teológico, ao português, porém limitada às atividades morais).

Nos textos onde nossas versões do VT empregam o substantivo "obra", o original hebraico possui diversas palavras designando ora passivamente a *obra feita,* ora e mais freqüentemente a *própria ação, atividade;* em certos casos, juntam-se ambos os sentidos, ativo e passivo.

1. *Deus e suas obras.* a) Para o Velho Testamento, as obras de Deus são essencialmente as façanhas divinas, formação de Israel, libertação do Egito, peregrinação de Israel pelo deserto, entrada na terra prometida (Ex 34.10; Dt 3.24; 11.3,7; Js 24.31; Jz 2.7,10; Sl 66. 3-6; 77.12-21). Tôdas essas façanhas divinas inspiraram a noção israelita da obra de Deus que podemos definir: *a intervenção soberana do Senhor na História de seu povo.*

Os profetas não deixaram de proclamar que esta intervenção não se reduz às épocas passadas, mas *se estende ao presente* (Is 5.12,19; 22.11; Jr 10, etc.). Insensibilizar-se a esta intervenção seria a mesma coisa que denunciar a —> *aliança* a merecer o juízo de Deus.

No entanto, a tal noção original, graças à mensagem profética, recebe paulatinamente uma ampliação em dois sentidos. Por um lado, *Deus intervém cada dia mais com suas obras na vida das* —> *nações,* sem que isso diminua o papel central de Israel (Is 19.25; Jr 50.25; 51.10; Hb 1.5). Destarte os pagãos são atingidos pelo julgamento e pela graça de Deus, do Deus de Israel. Por outro lado, forma-se a convicção de que Deus se revela, mediante suas façanhas na História, como o —> *criador* que tudo providencia para a criatura. Textos como Is 45.11-13; 60.21; 64.8, revelam de maneira típica a ampliação da noção de aliança até abarcar o conceito da criação. À luz da aliança, Israel descobre que seu Senhor não é apenas o senhor das nações, mas *o criador do universo inteiro.* Tudo é obra das suas mãos (Gn 2.2-3: êstes versículos, bem como Gn 1.1-2.4, pertencem ao documento sacerdotal, posterior ao exílio). Nesta obra, salientam-se em especial duas maravilhas: os céus (Sl 8.4; 19.2; 102.26) e o homem (Sl 138.8; 145.10; Jó 10.3; 14.15). Os livros mais recentes do VT, bem como tôda a literatura judia posterior de expressão grega, desenvolvem êste tríplice aspecto, universalista, cósmico e antropológico, da obra de Deus.

b) Para o NT, as façanhas de Deus resumem-se na redenção. As obras salvadoras de Cristo (Mt 11.2,19), ponto de junção da Pa-

lavra e da Obra (Lc 24.19), são *obras de Deus*. Contudo João é o único evangelista que utiliza normalmente a expressão: "as obras de Deus", para designar *o conjunto da salvação realizada em Jesus Cristo*. Coisa aliás normal para quem se lembra de que João foi o único que procurou olhar para o Cristo sintèticamente: os três sinóticos contentaram-se com reunir, sem qualquer elaboração consciente, os diversos elementos da tradição primitiva. As obras que Cristo realiza dão testemunho dêle e da salvação por êle trazida (Jo 5.36; 10.25; 14.11; 15.24), porquanto salientam que Jesus cumpre a obra una e única do próprio Deus (Jo 4.34; 5.17; 9.3; 17.4). A intenção e a finalidade destas obras é fazer os homens participarem delas pela fé (Jo 6.29). Pois, assim como Deus fêz suas obras em Jesus Cristo, assim também as fará, mediante o Cristo glorificado, nos seus crentes (Jo 14.12).

Uma concepção análoga, embora mais explícita e mais universal, anima os escritos de Paulo e o Livro dos Atos. A obra de Deus, tal como Habacuque a contemplou extasiado (Hb 1.5 citado por At 13.41), realiza-se de fato no plano da Nova Aliança e se concretiza na formação da nova comunidade (=na edificação da —> *Igreja*: Rm 14.20; 1Co 15.58; Ef 4.12; Fp 1.6).

2. *A inserção do homem na obra de Deus.* Assim definida, a obra de Deus comporta um juízo de Deus sôbre as obras dos homens, revelando que umas são boas e outras más. No conceito do VT, são boas as obras que o homem faz de conformidade com a divina vontade, e más as que contrariam ou se subtraem a ela (Sl 28.4-5; 90.7; 2Rs 22.17; Is 57.12, etc.). O NT, desejando obviar às deformações do judaísmo decadente, *determina que classe de relação entre Deus e o homem torna boas as obras humanas.* Tal relação é a fé (—> *fé*), o abandono do homem a Deus. Fora da fé, as obras do homem, embora bem intencionadas, só podem ser más (Jo 6.28-29; Cl 1.21-23). No entanto, opor à fé o conjunto das obras seria um equivoco grosseiro, porquanto a fé opõe-se exclusivamente às obras da —> *Lei* (Rm 3.20; Gl 2.16). A fé genuína suscita, na realidade, suas obras próprias, "as obras da fé" (Gl 5.6; 1Ts 1.3; 2Ts 1.11), as quais são indispensáveis à salvação (Rm 2.6-7; Mt 3.8; At 26.20 —> *Recompensa*).

Portanto só vale perante Deus a obra humana que fôr conseqüência da fé. Em procedendo da fé, faz-se ela plenamente válida e urgentemente necessária (Mt 5.15; Ef 2.10; Tg 2.17-26). A palavra, no crente como no Cristo, vai de mãos dadas com a ação (Rm 15.18; 2Co 10.11): tôda a vida, nos seus aspectos mais profanos inclusivamente, torna-se obra boa, graças à fé. A própria profissão, se fôr exercida na fé, é coonestada maravilhosamente (1Ts 4.11; 2Ts 3.10-12; Ef 4.28). Mais ainda, o homem é chamado a colaborar, com o auxílio do Espírito, na lavoura de Deus e na edificação da Igreja (1Co 3.9; 9.1; 16.10; Fp 2.30; At 13.2; 14.26; 15.38). Sua vida mais recôndita está ligada à obra de Deus. São Paulo incessantemente o proclama com esplendor (Cl 1.24; 2Co 4.7-15; 12.7-10; e também 2Ts 2.6-7, caso seja o próprio Paulo "o que detém" a manifestação do mistério de iniquidade, como muitos opinam com bastante razão).

Numa palavra, a boa obra é a obra de Deus, à qual Deus, por Jesus Cristo, quis associar o crente conferindo-lhe um —> *ministério*.

J.-L. LEUBA

ORAÇÃO

Escrever uma teologia da oração equivale a escrever uma teologia completa. Contudo, concede-se freqüentemente à oração um lugarzinho apenas no "apêndice". Não falta quem afirme ser "ela o fenômeno central da vida religiosa" (Heiler), porém os teólogos, até os mais realistas, não tiveram suficientemente em conta o ponto central que a oração ocupa na Bíblia, mesmo de modo formal.

Qual é, pois, para a Bíblia a primeira obra do Espírito Santo em nós, senão a oração? Ela é, na expressão de K. Barth (La prière, Neuchâtel e Paris, 1949, p. 14) o limite extremo da graça de Deus a nosso respeito. É característico que São Paulo, ao esboçar sumàriamente a História da salvação (por ex. em Gl 4.4-7), dê, como coroa da obra divina, o grito do Espírito em nós: Abba = Pai (ver também Rm 8.12-15).

A definição mesma da oração tem sido bem vacilante. Considerou-se, às vêzes, como discurso do homem a seu Deus: noção bem imprecisa a menos que se leve em conta o poder "operante" da —> *palavra* na Bíblia. Outras vêzes define-se como comunicação, comunhão do homem com Deus. Não faltou quem, evadindo-se do campo teológico para o plano poético, declarasse ser a oração "a respiração da alma". Cumpre aclarar, de início, que Deus entra em comunhão conosco antes que nós oremos (é a Palavra dêle e não a nossa que é fonte desta comunhão). Tais definições, embora totalmente falsas, possuem o agravo de ligar, de modo artificial, a oração à salvação que Deus nos concedeu, ou mesmo de fazer da salvação o fruto natural de nossas orações. Ora, evidentemente, a Bíblia não conhece tais "frutos naturais" exceto para combatê-los (Jo 3.6; 1Co 1.17-2.16), e, pelo contrário, afirma que Deus quer que *seu povo* ore de certa forma, ritual (o

Saltério é a compilação das orações de Israel) e sobretudo profunda (Is 29.13; Am 5.24). Iavé não escuta qualquer oração ou qualquer pessoa. Não se lhe pode falar, portanto, como se falaria a qualquer deus.

Definiremos, pois, a oração como *a partilha voluntária que Deus faz conosco de sua vontade, de seu poder e de seu amor por meio da palavra humana.* (O segrêdo desta partilha está no Cristo por quem a oração torna-se especificamente cristã). Cf K. Barth, ibid. p. 21: "Dans la prière Dieu nous invite à vivre avec lui".

A Bíblia apresenta-nos a oração como dotada de poder sôbre tôdas as coisas sujeitas ao poder do próprio Deus (como *nosso destino*: Salmos; *os demônios*: Mc 9.29; *a doença*: Salmos; *as decisões de Deus*: Gn 18, etc.)

Pela oração o homem, graciosamente, torna-se súdito, é admitido a compartilhar a divina causalidade. A oração constitui, antes de tudo, avanço do reino de Deus, e, mediante nossa participação neste avanço, antecipação do reino onde Deus será tudo em todos (—> *Reino*). Eis porque o "Pai nosso" gravita em tôrno da petição: "Venha a nós o teu reino"; eis porque a oração da Igreja é: "Vem, vem logo!" (Ap 22.17,20; cf 1Co 16.22); eis porque orar, orar *bem*, é tão importante e grave. Feitos filhos adotivos de Deus, é-nos mister aprender a viver e, portanto, a falar como filhos de Deus.

A oração é o meio que Deus nos concede para levá-lo a querer o que nós queremos; mas deve ser também o meio que nos impele a pedir que êle nos leve a querermos o que êle quer. "Seja feita tua vontade" (Mt 6.10; cf 26.39ss). Quem procurasse levar à unidade esta ambigüidade paradoxal ou retirar uma destas afirmações ocasionaria o desmoronamento da oração. A segunda afirmação é esquecida em muitos livros devocionários onde as orações aparecem compiladas como se fôsse fórmulas mágicas. E a primeira afirmação é olvidada por grande número de teólogos excessivamente preocupados por evitar antropomorfismos: partindo de uma definição de Deus e da sua imutabilidade, não encontram para a oração outro lugar senão pedagógico. Ora, a noção bíblica do *Deus vivo* está na base secreta da oração: a oração deve ser estudada como a segunda fase da relação Deus-Vivo à pessoa-viva, ou seja de u'a maneira dinâmica e, diríamos, existencionalista. Não esquecemos que já se rezou antes de qualquer reflexão e antes de qualquer teologia sôbre a oração. Em suma, a oração é a prova de que o crente é *realmente* salvo e que pode *realmente* viver sua salvação. A oração é e deve ser sua primeira obra, a primeira expressão de sua fé (cf o episódio dos dez leprosos: a ação de graças é reclamada por Jesus como primeira expressão da fé, Lc 17.11ss).

VT

Os numerosos têrmos designando a oração, em sua maioria, são derivados: um de sacrificar, outro de cortar (fazer incisões?), outro de acariciar (a imagem do deus), ou ainda de postar-se, e até de saltar. Guardemos apenas a relação implicada por êstes têrmos com os gestos, pois os gestos, etimològicamente pelo menos, precederam a oração vocal. (O gesto tem valor de palavra).

1. Há no AT um livro que foi o cânon da oração israelita (*onde* e *quando* pouco importam aqui): *o livro dos Salmos.* Após haver Balla feito justiça da interpretação coletivista dos salmos e demonstrado que êstes, em sua maioria, foram escritos por indivíduos para pintar infortúnios pessoais, faz-se entretanto justiça, hoje, à antiga interpretação de que os salmos tinham também um destino cultual e, desta maneira, ainda que individuais, não podem ser separados da comunidade que os ouviu e os utilizou.

O israelita não fala a um Deus definido ou indefinido em si, porém, ao Deus da —> *aliança*, isto é ao Deus tal como definiu-se com relação a Israel. É pois no grande contexto da aliança que devemos compreender os salmos. Isto não impede de nenhuma forma que os salmistas saibam que o Deus, autor da aliança com Israel, é o Deus do universo (Sl 8; 19; 104; mesmo quando, no caso dos Sl 19 e 104, só temos empréstimos, a nossa afirmação não está infirmada, mormente quando tais empréstimos são corrigidos). "Se Iavé, criador universal, é por nós, quem será contra nós?" tal é o raciocínio do israelita, quer nos salmos coletivos, quer nos salmos individuais onde "nós" encobre os piedosos, isto é, os que se atêm à única aliança de Iavé e, portanto, à sua única lei. Eis a razão porque a oração constitui aí uma grande audácia: fala-se na qualidade de beneficiário e de fiel da aliança. Não resta senão permitir aproveitamento dêste diálogo a todos os que são fiéis, ou seja, pràticamente, a quantos participam do culto de Israel (à grande assembléia: Sl 22.26; 35.18; 40.10). O Salmo narra o que êste membro suportou. Tal narração motiva-se, em primeiro lugar, no desejo de tornar a experiência do salmista bem tangível aos ouvidos de todos; em segundo lugar, na convicção de que Deus não se contenta com infortúnios abstratos, anônimos: pois, êle não compreende os que lhe falam por meias-palavras, e tornar-se surdo aos que falam muito baixo. Eis a razão pela qual grita (expressão a ser tomada realisticamente: verdadeiros clamores), chega-se até a rugir. A oração em voz baixa era excepcional (Eli crê que Ana está embriagada quando a oração dela não é audível: 1Sm 1.14). Quando nós nos fazemos bem

escutados, Deus atende nossas petições. Então damos-lhe graças. As causas de aflição mais comuns são a doença, quer como conseqüência de um êrro (Sl 32), quer por causa de um feitiço (Sl 59), a falsa acusação, as disputas e rabulices clericais. Poucas angústias meramente espirituais; mas sempre a premência material produz uma profunda premência espiritual. Às vêzes, ora-se como um réu (Sl 51; 32; êste último notável porque a principal culpabilidade confessada é de não ter declarado seu pecado mais cedo).

A aliança, tendo sido transgredida, pede-se a Deus que cubra o pecado e introduza novamente o réu na sua aliança. Isto pressupõe evidentemente que Deus se digna a ouvir o pecador. Às vêzes, orar-se-á como um "justo", embora em todos os casos seja bem visível que é diante de tal acusação precisa que o autor se justifica, diante de uma acusação que se fundamentada, valer-lhe-ia a morte ou um castigo similar (cf Sl 3; 4; 5 e outros). Seria êrro grosseiro ver nesses salmos documentos de "justificação própria" no sentido que esta expressão receberá mais tarde. Pois êles não passam de defesas, com freqüência corajosa, de acusados persuadidos de que Deus saberá confundir as falsas testemunhas.

2. Há no AT numerosas orações, em particular *o livro de Jó*, que não é outra coisa senão uma oração prolongada. Cumpre sobretudo reter, na meditação de Jó, a espantosa sinceridade, e o longo desenrolar que culmina harmonizando a vontade de Jó e a vontade de Iavé. Se nos é permitida uma hipótese a respeito dêste livro, cremos ser êste um dos temas principais de Jó. "Quem quer que enfrente problemas árduos só obterá resposta após uma luta longa e sincera com o Criador, porém, logo deixará êsse alguém de disputar". A oração é a primeira resposta. Eis a tese defendida por Jo a propósito do problema mais delicado: como é possível um homem íntegro sofrer tanto?

3. Há ainda as grandes orações de Moisés (Ex 32.11-13; 33.12-16; 34.9; Nm 11.11-15; 14.13-19; 21.7; Dt 9.18-21; 10.10 e Dt 33), a de Abraão por Sodoma (Gn 18.22ss), as de Davi... Notemos que a intercessão, pouco aparente nos Salmos, encontra-se melhor atestada nestas outras orações (Jó 42.8-10; Is 37.14-20); ela, porém, parece ter sido o apanágio de certos homens excepcionais representando o papel de advogados diante de Deus: profetas, sacerdotes, reis. Para Moisés, esta intercessão constitui um verdadeiro ministério. É ademais interessante notar que na maioria das vêzes o intercessor recorre a um argumento que hoje em dia nos surpreende: "porque tu és aquêle que és, perdoa, Senhor; senão deixarás dizer de ti que és injusto, que abandonaste teu povo. É por tua causa que intercedo e que tu deves escutar, pois em nós mesmos não existe qualquer causa de intercessão e ainda menos de atendimento". Temos aqui explicada a fórmula: "em nome de", "em teu nome" (ver —> *nome*). Para falar, o intercessor cobre-se com o nome e, portanto, com a pessoa de Deus e sua obra, bem certo que a intercessão corresponde a uma promessa precisa (Dn 9.11ss). Por causa desta promessa, Deus colocou-se ao lado dos que oram, ainda que pecadores.

4. É mister ainda saber que a oração era freqüentemente acompanhada por um —> *sacrifício* (Sl 66.11ss) a tal ponto que cabe perguntar se a oração não constituía a parte oral do sacrifício. Houve, sem dúvida, orações sem sacrifício (Sl 50; 51; 69.32); porém, no que diz respeito aos salmos 51 e 69, ("anti-sacrificiais"), é preciso lembrar que Jerusalém estava destruída: condena-se o sacrifício fora de Jerusalém, enquanto o Templo não fôr reconstruído (Sl 51.18-19), pôsto que o sacrifício nada é fora da presença objetiva de Iavé, isto é fora do —> *Templo*. Existem também sacrifícios sem orações (o Levítico é pouco loquaz sôbre a oração). Às vêzes, substituem-se mùtuamente. Entretanto, mesmo constatando a *concorrência* de ambos em determinadas épocas, não se deixa de ver o lugar de escolha que os dois merecem e vrificar que antes de tudo êles se completavam: a oração reagindo contra qualquer magia sacrificial, o sacrifício objetivando (e quem sabe autenticando) a oração. O —> *jejum*, "o saco e a cinza" freqüentemente acompanharam a oração.

5. Quanto *à prática*, sem dúvida foi ela variável no tempo e no espaço. Salientemos em particular que lei e liberdade existiram conjuntamente. *Atitude*: ora-se de pé, com as mãos abertas para o alto (a fim de receber alguma coisa?) (Sl 28.2; 134.2; 1Sm 1.26; 1Rs 8.22), ou de joelhos (1Rs 8.54; Dn 6.10; Ed 9.5), sentado com a cabeça entre os joelhos (1Rs 18.42). Outras vêzes levantam-se as mãos ora em direção ao altar, ora em direção ao céu (1Rs 8.54; Lm 3.41; numerosos salmos). Outras vêzes volta-se para o lugar santo se se está no Templo, ou em direção ao Templo se se está alhures. (Cumpre aliás subir ao templo tantas vêzes quanto possível para lá orar, pois ali faz-se a oração mais "operante": Dt 2.11; Is 56.7; Dn 9.3,20 texto a traduzir por: *em direção* da montanha). Pode-se orar *a qualquer hora*; porém, há também horas *fixas* (Dn 6.10; Sl 55.17). Igualmente há *fórmulas* fixas; disso o saltério é a melhor prova; todavia o mesmo saltério demonstra que existiam orações pessoais que a comunidade podia adotar. Existe uma norma de oração e existe a possibilidade de não ficar prisioneiro dela. Por que, entretanto,

tem-se insistido cada vez mais sôbre a necessidade de um local especial (ou de determinada postura) com horários e formulários? Seria engano ver nisso uma regressão da espiritualidade e mobilizar os profetas em apoio a esta crítica. Pois, fora de um desvêlo pedagógico evidente, cumpre reconhecer aí, antes de tudo, o sinal de uma tomada de consciência, progressivamente mais nítida da realidade e da unidade israelitas, e da decisão de manifestar e de aperfeiçoar os valores nacionais. Quanto ao *assunto* das orações, abarca todos os domínios da existência humana. Mencionemos, por exemplo, a linda oração de Eliézer (Gn 24.12-14 e 27) firmemente prêso à promessa feita a Abraão. Finalmente escutemos a grande sabedoria do Eclesiastes (5.1-5).

NT

O NT conhece quase dez têrmos para "orar". 1. Encontra-se também aqui um cânon da oração, não sob a forma de um compêndio, mas sob a forma de uma oração, o *Pai nosso,* que Cristo deu como modêlo de tôda oração cristã em resposta ao "ensina-nos a orar" dos discípulos (Lc 11.1-4). Se o pedido dos apóstolos é autêntico (e não há razão para duvidar), êle nos ensina, por um lado, além do desejo de mimetismo nos apóstolos em face dos discípulos de João Batista, que Jesus tinha uma oração bem "característica", e por outro lado, que os apóstolos, quer como judeus (conhecedores dos salmos), quer como homens, sentiam-se insuficientes para orar cristãmente. Jesus confirma êste fato quando diz: "Quando orardes dizei: ...", atestando assim que nos é mister aprender a orar e aprender com êle. O *Pai nosso* documenta-nos sôbre o alcance, o sentido e o limite da oração. Pouco se notou que o *Pater* é a nossa principal participação nas três primeiras petições. De fato o *Pater* é santificação do nome de Deus, avanço de seu reino e cumprimento de sua vontade. Por meio de nossa oração Deus avança seu reino; mediante ela, outrossim, nós trabalhamos para êle. Orando, nós nos integramos ao que pedimos e disto participamos: bem longe de evitarmos um "compromisso" mais radical, orando, nós nos engajamos irremediàvelmente.

Deus quer ter necessidade de nós até nas coisas que são de sua exclusiva alçada. Sem dúvida, a última instância de tôda oração (parcialmente como corretivo para uma ambição humana desmedida) é a terceira petição: "seja feita a tua vontade!" A vontade de Deus, porém, não está considerada *in abstracto*: a primeira vontade de Deus é que nós oremos. A vontade de Deus é "aberta", favorável e generosa: às vêzes poderá e desejará desposar a nossa vontade; mas haverá casos em que ela divergirá, sendo preciso que nossa vontade se molde ao querer de Deus (2Co 12.8ss). Até haverá casos em que a discrepância se deve à nossa irresolução (porquanto somos divididos ou, mais exatamente, duplamente animados: Tg 1.6-8). A oração é, pois, operante, embora não por si mesma nem imediatamente: com freqüência, entre os rogos e o atendimento visível, intermediará um prazo que deverá ser preenchido por constante oração (Lc 18.1ss; 11.5-9). Neste intermédio as petições poderão tomar tôda classe de variantes para coincidir com o atendimento. Cada oração possui uma *história,* e compõe-se de várias petições que deverão ser tomadas em seu conjunto e em seu desenrolamento (Cf as orações de Cristo em Getsemani). Perseverança, pois esta é a primeira qualidade da oração. A confiança é a segunda. Uma permite atingir o resultado, isto é a harmonia entre a vontade de Deus e a nossa; a outra sabe que êste resultado é certo. Jesus nos assegura que, no plano invisível, esta harmonia já se realizou (Mc 11.24; cf 1Jo 5.15).

Com respeito à oração de Jesus, cumpre notar ainda que: *a*) Parece que Jesus orou muito pouco de modo pessoal e livre com seus discípulos, preferindo usar com êles fórmulas litúrgicas; *b*) retirava-se a lugares escondidos para orar pessoalmente (Mt 14.23; Lc 5.16; 9.18, etc.). *c*) Pelo menos nos dias da Paixão, valeu-se grandemente dos alunos (Mt 26.30; 27.46; Lc 23.46; Jo 19.28). *d*) O *Pai nosso* foi, aparentemente, o resumo da oração própria de Jesus que tanto intrigava os discípulos. *e*) Jesus não começa por "Senhor", mas por "Pai nosso", inaugurando assim uma nova era na História da oração *f*) o essencial da grande "oração sacerdotal" (Jo 17) é a unidade da Igreja.

2. Para o apóstolo São Paulo, a oração é a palavra do Espírito Santo pronunciada por um membro do corpo do qual Cristo é cabeça. Sem expressá-lo terminantemente, Paulo demonstra que a oração é a formulação do amor ou, quando menos, seu veículo mais ordinário: culmina no grito *Abba = Pai;* querendo relembrar seu amor pelas Igrejas, o apóstolo sublinha tôdas as vêzes que êle intercede por elas. Além disso, considera a oração como uma palavra do Cristo (Cf 1Co 1.4ss; 2Co 1.3ss; Cl 17, etc.). Há muitas observações a serem feitas sôbre esta oração: *palavra do Espírito Santo* no sentido de que ela "sobe", *palavra do Cristo* no sentido de que ela edifica e faz-se normativa. Porventura temia Paulo um Espírito Santo como possível concorrente do Cristo? É bem provável: de qualquer forma a História teria justificado tal apreensão. Notemos simplesmente que Paulo coloca no mesmo plano as orações da Igreja de então e as palavras do Cristo: estas orações

são a Palavra atual do Cristo edificando sua Igreja.

O apóstolo fala da oração do Espírito Santo (Rm 8.15-16 e 26-27) no sentido de que a oração cristã vem do Espírito Santo. Porém, antes de mais nada, descartemos o sofisma: oração espontânea = oração espiritual. Quando Paulo fala de suspiros inexprimíveis, pretende mesmo declarar que nós não podemos exprimí-los ainda que fôsse em línguas. O Espírito vem em nossa ajuda mediante uma oração paralela, pois nós não sabemos bem o que é preciso pedir, com muito mais razão se se tratar do inexprimível. Significa isso que cumpre calar-se e confiar em tal intercessor? Não, pois há suspiros exprimíveis que constituem orações espirituais (lembremos que espiritual, para Paulo como para João, significa não-natural) das quais certos sinais exteriores podem garantir a inspiração. Entre êstes sinais, notar-se-á o grito *Abba* = *Pai*, a confissão de Jesus como Senhor (cf 1Co 12.3), a aprovação dos que possuem o discernimento dos espíritos (1Co 12.10s), e especialmente o *consenso* da comunidade a qual, se a oração foi autênticamente cristã, não deixará de reconhecer-se edificada (1Co 14.12ss). Eis porque o inspirado usará amplamente os hinos e orações de seu tempo.

Assim, tôda vez que nossa oração é verdadeiramente cristã, opera-se uma espécie de intercâmbio entre o Espírito e o Pai: enquanto nós falamos, o Pai presta ouvidos ao Espírito que fala por nós.

3. O Espírito não é o único que intercede por nós. O Cristo também (Rm 8.34). Especialmente o autor da *Epístola aos Hebreus* sistematizou êste propósito. Cristo é mediador de nossas orações pois as transmite e transfigura (4. 14ss; 7.25). Folga dizer que, na perspectiva de tôda a epístola, a primeira coisa oferecida por Cristo é seu sacrifício; porém esta obra, realizada uma vez por tôdas e para sempre, *completa-se* hoje pela intercessão do Cristo, a qual, mesmo nada acrescentando ao sacrifício, faz possível que nos tornemos beneficiários do sacrifício.

4. Para João, o essencial na oração, a fim de que ela seja atendida, é que se faça em nome de Jesus (Jo 15.16; 14.13; 16.23-24). A locução "em meu nome" deve ser entendida de duas formas: significa primeiramente "Cobrindo-vos com aquilo que eu fui", referência à mediação passada: Cristo *salvou* nossas orações; logo, significa: "tendo recurso naquele que eu sou agora, em minha mediação presente" (cf 1Jo 1.9; 2.1). O Apocalipse descreve o culto da Igreja triunfante (aliás em estreita aderência ao culto terrestre, o que significa pois que a nossa oração não pode ser independente da oração da Igreja triunfante); faz-nos ver os santos e mártires louvando o Cordeiro e clamando por vingança (6.9ss), ou seja, evidentemente, celebrando uma liturgia. É permissível pensar que se realmente êles oram (e assim o crê o Apocalipse), nada os impede de interceder pelos vivos. No que concerne à intercessão, (à qual os apóstolos, em particular Paulo, deram tanta atenção, instruídos pelo exemplo do Senhor; cf At 7.58: Estêvão, usando a mesma intercessão do Cristo no Calvário, oração-padrão de todo mártir), mereceria ser objeto de um estudo especial: não pressupõe ela uma espécie de osmose da graça? Não é ela, ademais, a partilha de um dos ministérios essenciais do Cristo? De fato, o sacerdócio de intercessão do Cristo é transmissível.

5. No NT, ora-se sem cessar, recomendando Jesus as orações curtas; reza-se pelo pão, pelo perdão dos pecados, para dar graças, para humilhar-se; ora-se pelas autoridades (1Tm 2. 1ss), pelos irmãos, pelas outras Igrejas, para conseguir a divina luz antes de qualquer decisão importante; ora-se pela fé, pela sabedoria, pela perseverança, pela vigilância, e (que inovação!) ora-se pelos inimigos e pelos que nos mandam matar (Mt 5.44; Lc 6.28; 23. 34).

Quanto às modalidades exteriores da oração, seguiu-se no princípio os hábitos judeus (Pedro e João sobem ao Templo à hora da oração: At 3.1), retomando-se as orações judias. Mas Jesus previne contra as orações muito exteriorizadas ou feitas para ostentar-se, e contra as rezas maquinais (Mt 6.5ss; 7.21). Paulo igualmente não quer que, na oração, fique repousando a inteligência (1Co 14.14). Contudo, não é menos certo que, desde o princípio, existiram orações litúrgicas (orações judias, o Maranatha, o Abba, o Amém; cf também as doxologias das epístolas e do Apocalipse). E, sem negar êste dever ao cristão comum, compreendeu-se que uma das atividades apostólicas essenciais era a oração (At 6.4). Assinalemos ainda que a oração acompanhava a —> *imposição das mãos* ou a *cura*. Enfim a oração comunitária considerava-se mais poderosa que a individual (Mt 18.19).

6. Qual pois *o elemento nôvo da oração cristã?* É que ela é efetuada em filiação direta com a oração do Senhor. Eis porque é feita "em nome de Jesus", com nova certeza de ser atendida: precisamente porque "tudo está consumado" naquele Jesus, do qual se vale, a oração implora que o "tudo está consumado" se manifeste. Desta forma a oração se refere não apenas a uma promessa de Deus ou a uma obra passada, transitória, anunciadora de uma obra por vir, mas à grande obra da Encarnação da qual é uma conseqüência. Cabe afirmar que a oração, hoje em dia, é um dos meios mais importantes

de ação ou transmissão de tudo que Jesus, em sua vida e antes de ressuscitar, cumpriu "uma vez por tôdas". Parece-nos, como o sublinhou O. Cullmann, que o evangelho de João concedeu um lugar capital à oração (em particular nos últimos capítulos), como sendo, ao lado dos sacramentos (sem que o plano seja o mesmo), a causa pela qual Cristo concede hoje em dia a seu povo o que êle fêz ontem. (Ver O. CULLMANN, Les sacrements dans l'Evangile johannique, Paris, 1951). Atendimento é transmissão. É também curioso constatar que ações de graças, bênçãos e doxologias estão freqüentemente em relação com o Evangelho salvador. A oração cristã não é pois simplesmente uma oração racional, mais profunda que a prece israelita, ou seja melhor conhecedora de seu objetivo e significado; mas ela constitui o movimento vital dos membros em direção da cabeça: é ela edificação da Igreja, é realização perfeita da obra de Deus em nós, expressão e fórmula principal do amor. Pela oração, Jesus Cristo prossegue sua obra em nós e por nós. Ademais é a oração que realiza a união do hoje e do ontem: "Venha teu Reino!!" — "Vem cedo!"

A. MAILLOT

PALAVRA

1. *Importância da Palavra.* O lugar que ocupa a palavra nas relações entre Deus e o mundo, entre Deus e o homem, e entre os homens no mútuo trato, é de tal importância que se estende a todo o campo da revelação. A palavra não se refere apenas a êste ou àquele aspecto da obra divina, não comunica apenas os elementos intelectualmente acessíveis da Obra divina, mas ela é o modo essencial da intervenção de Deus no mundo: pela sua palavra Deus cria o céu e a terra (Gn 1), pelo seu verbo revela-se aos homens (Jo 1) pela proclamação de sua palavra realiza e estende a História da Igreja (At 4.29-31). Não podemos esperar, fora da palavra divina, algum outro modo de —> *revelação,* mais intuitivo ou mais imediatamente sensível. O Espírito Santo, com sua vinda, nada cria que seja nôvo, contentando-se simplesmente com iluminar a Palavra e facilitar-lhe a audição e a proclamação (Jo 14.26).

Igualmente não podemos fazer distinção na Bíblia entre "palavras", ou vocábulo articulados, e "fatos", ou atos históricos, milagres, sinais, sacramentos, manifestações do reino, coisas que, embora tácitas, são eloqüentes ou "elecutivas". Todo o conjunto da História da Salvação narrada pelas Escrituras é palavra que Deus dirige ao mundo.

2. *Noção bíblica da Palavra.* Destas observações prévias decorre que: *a*) nem devemos intelectualizar a noção bíblica de "palavra", *b*) nem limitá-la a u'a mera expressão oral.

Grande é, pois, a tentação de reduzir a noção bíblica de "palavra" a um conceito filosófico, como seria "a expressão racional duma verdade eterna", e de confundir em conseqüência (sendo-lhes comum o têrmo: *logos*) as perspectivas bíblicas com o pensamento grego. Indiscutìvelmente têrmos estranhos foram introduzidos na linguagem bíblica, porém, com o fito de infundir-lhes sentido nôvo e absolutamente original. Enquanto os filósofos alexandrinos entendiam, por *logos,* uma razão, uma ordem intemporal inscrita no decurso eterno das coisas, a Bíblia ligava o *logos* à Palavra, a um fenômeno histórico único: a Palavra designa aqui a interpelação direta e pessoal de Deus ao homem. Uma figura intermediária e não um instrumento de comunicação racional. Quão significativo neste respeito que, para a Bíblia, a Palavra é algo que pode ser *anunciado,* um objeto de —> pregação (At 8.4, etc). A Palavra não é, portanto, uma referência, mas uma realidade; não é menção duma realidade, nem expressão intelectual desta realidade, mas a própria realidade, o próprio evento; não é uma razão, mas um fato.

Eis porque a realidade da Palavra não fica nunca esgotada pela sua expressão vocal. O mérito da teologia reformada foi ter descoberto a importância central da "Palavra de Deus" sob tôdas as luzes. Porém, esta mesma teologia corre o grande risco de ser vítima duma confusão de têrmos, assimilando superficialmente tudo que costumamos entender comumente por "palavra" com a noção bíblica mais ampla de "Palavra". A pregação da Palavra não é da alçada exclusiva do discurso, por muito aplicado que êste fôr na transmissão fiel do pensamento bíblico. A revelação é primordialmente um *fato,* fato que constitui em seu conjunto a Palavra. A Palavra de Deus, muito mais do que um discurso de Deus, é um ato de Deus. Pois Deus obra falando, e fala obrando.

3. *A Palavra de Deus.* Reveste importância para o crente, não a palavra em si, o verbo ou gesto desligado de seu autor, mas aquilo que êste Deus vivo comunica ao homem. A Palavra recebe interêsse e vida exclusivamente por ser Palavra *de Deus.*

Ora, quando analisamos a noção da Palavra divina no VT e NT, não tardamos em descobrir a presença de dois elementos, às vêzes, identificados e outras vêzes distintos: um elemento de conhecimento e um elemento dinâmico.

a) *A Palavra de Deus, elemento cognoscitivo.* Pela sua Palavra, Deus comunica ao homem uma verdade e lhe inculca uma ciência e uma sabedoria. A divina Palavra comporta uma

virtude informativa. Dirige-se ao homem como a uma pessoa responsável, quer dizer, capaz de dar ou de negar uma resposta (Is 50.2). Atinge a inteligência, e instrui cognoscitivamente (Dt 4.36; 2Tm 3.16). Êste aspecto didático da Palavra deve ser sublinhado tanto mais quanto anteriormente temos salientado que ela não é um conceito filosófico, nem um modo de expressar uma verdade impessoal e intemporal, nem um objeto de especulação. Nunca vem a ser uma realidade em si, mas um ser que se relaciona sempre com aquêle de quem procede. Portanto sua verdade reside na relação que conserva com Deus, e não no teor das palavras ou das fórmulas. Na realidade, ela instrui na medida que coloca o homem em face do Deus vivo, fazendo-lhe tomar consciência de sua qualidade de "respondente" perante quem interpela, de "interpelado" perante quem pergunta ou manda. A palavra depende da inteligência, declaremo-lo bem, não porque ela é veículo duma sabedoria impessoal e geral, mas porque é Palavra *de Deus*. Por seu intermédio conhecemos a Deus e nos conhecemos a nós mesmos, descobrimos a criação, a natureza, a ordem ou desordem do universo, e o lugar que o Criador dá a cada uma de suas obras.

b) *A Palavra de Deus, elemento dinâmico.* Enquanto a sabedoria grega via no *logos* (na palavra) um elemento impessoal duma verdade eterna, a revelação bíblica faz dêle um elemento temporal. A Palavra entra na História com uma carga explosiva: pois é potencial de energia e fôrça de vida. Ela representa a irrupção duma fôrça criadora no mundo. Sua intervenção não pode deixar indiferentes os sêres ou pessoas que atinge, pois possui poder fecundante; portanto, nunca volta para Deus sem efeitos (Is 55.10-11). Ora, mais uma vez, a Palavra só se torna dinâmica na medida que é Palavra *de Deus,* emanada da mesma fonte da vida.

Em conseqüência, a Palavra, simultâneamente elemento de saber e de poder, cria entre Deus e o mundo, entre o interpelante e o interpelado, entre o orador e o ouvinte, uma relação de verdade e, logo, uma relação de energia. Êste duplo aspecto da divina Palavra acompanha tôda a revelação bíblica.

4. *A Palavra criadora.* Deus fala e o efeito surge. Por sua palavra, —> *cria* o mundo, tira do nada os sêres e as coisas. Além de suscitar a vida mediante seu Verbo soberano, ordena o caos (Gn 1). A palavra criadora não deixa de ser também ordenadora, atribuindo a cada ser seu lugar, restaurando cada coisa na sua ordem original que o pecado tinha destruído. Ademais ela é redentora: pois ela que pôde criar os mundos e organizá-los, suscitar os elementos e dominá-los (Sl 147.15-18; Mt 8.24-27); também pôde criar os elementos e condições de vida duma nova ordem, livre do pecado e da condenação. Quem pôde dizer ao paralítico: "levanta-te e anda!", tem o poder também de perdoar os pecados (Mt 9.1-8).

5. *A Palavra profética.* A expressão: "a palavra de Iavé dirigiu-se a..." "a palavra de Iavé veio a..." é freqüentíssima no VT (1Rs 6.11; 13.20; Jr 1. 4,11; 2.1; 13.8; 16.1; 24.4; 28.12; 29.30; Ez 3.16; 6.1; 7.1; 12.1; Os 1.1; Mq 1.1; Sof 1.1 Ml 1.1 etc.). Na História da profecia esta "palavra" se manifestou cada vez mais em forma de declarações ou oráculos divinos, pois Iavé interpela os seus vocacionados mediante vozes e falas, fazendo-os testemunhas de coisas *ouvidas.* Entretanto convém notar que a Palavra do Eterno nem sempre se apresenta com êste caráter auditivo, senão que amiúde vem expressa mediante *imagens.* "Foi-me dirigida a palavra do Eterno, dizendo: que vês tu, Jeremias?" (Jr 1.11-13). Neste caso a imagem nunca aparece sem palavras explicativas (p. ex. a visão de Isaías c. 6). A imagem comporta uma revelação, uma palavra do Senhor (Am 7.1-2; 8.1-2; 9.1-2). Noutras expressões o profeta é levado algumas vêzes a "ver" a Palavra, a comprender a revelação, não apenas através da audição, mas também da visão. Também a imagem fala. Proféticas serão não sòmente as palavras, mas as visões dos videntes, e até a própria História de Israel. A Palavra de Deus além de criar vozes e locuções, suscita formas, sinais e eventos, cria mesmo a História. Precisamente através desta História, iluminada e circunstanciada mediante o verbo oral, é-nos dado receber a Palavra, "vê-la", e contemplá-la tanto como ouví-la. Acontecerá mesmo um dia em que o Verbo se fará carne e, deixados os sinais proféticos, permitirá que contemplemos sua glória (Jo 1.14).

6. *O Verbo feito carne.* Mesmo julgando, a Palavra de Deus expressa o seu amor. O pior não é que esta Palavra seja dura — pois embora condene, ela reconcilia, provoca arrependimento e salvação — mas que ela emudeça e se retire (1Sm 3.1). Entretanto Deus não quis privar o mundo de sua Palavra; num excesso de seu amor, mandou-a "habitar entre nós" (Jo 1.14). Jesus, muito mais que um mestre de sabedoria que ensina e fala, mais que um pregador da Palavra que lança a mensagem, é a própria Palavra substancial. Por ser a Palavra é que Jesus fala com poder e autoridade desconhecidos dos escribas e doutores. As Palavras de Jesus reclamam a fé naquele que as pronuncia. Não dizem respeito a uma verdade geral, mas à sua própria pessoa. Não passarão, não porque emanam duma sabedoria eterna, mas porque são as *suas* palavras (Mc 13.31). Palavras e obras de Jesus são inseparáveis. Sua Palavra é operante, age em —> *milagres* (Mt

8.16; Lc 7.14; Mc 1.25; 4.39, etc.). Permanecer na sua palavra equivale a permanecer nêle mesmo (Jo 8.31). A palavra portanto não se dá paralela a Jesus, ao lado de Jesus, mas confunde-se com êle, manifesta-se na sua pessoa e no próprio fato histórico da sua vinda: Jesus é a Palavra. Em Jesus torna-se realidade a união fundamental do verbo e do ato, do falar e do agir. Em Jesus o Verbo tem sua fôrça dinâmica integral, e o ato, tôda sua virtude elecutiva e expressiva. O primeiro capítulo do quarto Evangelho soa como um eco do primeiro capítulo do Gênesis, e, de fato, êle nos entrega a chave viva do mistério da criação do mundo mediante a Palavra. Pois em Cristo têm sido criadas tôdas as coisas; tudo tem sido criado *por* e *para* êle, e nêle subsistem tôdas as coisas (Cl 1.16).

7. *A Palavra apostólica e a Palavra pregada.* O ministério da Palavra foi confiado à Igreja. Para êste fim, a Igreja foi habilitada para receber a Palavra, levá-la no seu seio e comunicá-la ao mundo. Anunciada pelos profetas, encarnada entre nós em Jesus o Nazareno, a Palavra foi transmitida por aquêles que a presenciaram ocular e auditivamente (Lc 1.2). Sôbre o testemunho dos profetas e dos apóstolos é que se edifica a Igreja (Ef 2.20).

A pregação da Igreja não consiste pois em lembrar meramente e proclamar as palavras de Jesus, mas em anunciar o próprio Jesus. Pregar a Palavra é pregar a Jesus Cristo.

Aliás, Jesus não é anunciado apenas mediante palavras e frases, pois uma pregação fiel não se apoia em discursos persuasivos da sabedoria, mas necessita ser acompanhada duma demonstração de Espírito e de poder (1Co 2.4). Os milagres, o amor fraterno, a lei do reino vivida e aceita em suma a vida da Igreja, uma, santa, apostólica e universal, é uma pregação da Palavra à qual os nossos coetâneos prestarão mais atenção que a todos os nossos discursos.

8. *A Palavra escrita.* A Bíblia não é um florilégio de sentenças. Do princípio até o fim, ela é um testemunho dado à Palavra, isto é à obra criadora, conservadora e redentora de Deus em Jesus Cristo. Esta é a causa porque as Escrituras testemunham primeiramente uma História e não palavras; nesta História as palavras estão inseparàvelmente inseridas nos eventos. Portanto, devem comprender-se em função dêstes eventos (mormente em função da Encarnação do Verbo em Jesus) tôdas as palavras referidas pela Bíblia. Quem pretendesse tirá-las dêste invólucro temporal e libertá-las de sua História com o fito de erigí-las em princípios gerais, despí-las-ia de sua verdade e de seu poder de Palavra divina, reduzindo-as a meros preceitos filosóficos ou éticos.

Nem por isso deixa de ser certo que o testemunho tributado à Palavra e consignado no VT e NT nos é transmitido essencialmente através de palavras. Estas palavras, porém, bem humanas, nada são em si mesmas, nem têm autoridade qualquer. Para que se tornem elementos de saber e de poder, é preciso que o Espírito Santo as ilumine e as "leia"; então, através dos têrmos humanos ressoará a Palavra de Deus; então, como sob a ação dum banho revelador, aparecerá, não mais palavras, mas a figura do Salvador, profeta, sacrificador e rei, centro de tôda a História da Salvação; então a palavra escrita se tornará por sua vez Palavra de Deus.

J.-PH. RAMSEYER

PÃO

VT

Etimologia do têrmo hebraico incerta. Talvez derive dum radical que significa "triturar, moer". Observemos sua afinidade com palavras muito diversas, como guerra, destruição e, se o texto de Sf 1.13 não é uma corrupção, com a palavra carne (afinidade análoga no idioma dos árabes nômades). De qualquer jeito, o pão foi considerado martirizado (triturado pelos dentes: Nm 14.9 anunciando a destruição dum povo declara que êle será o pão dos Israelitas) ou como resultante da paixão do trigo: assim no ritual de Ugarite, o Deus Verbo, filho divino, é triturado, cortado e britado.

No VT considerava-se o pão:

1. Antes de mais nada, — como o *símbolo dos dons que* Deus outorga para que possamos viver — freqüentemente com a água (a perspectiva, como veremos, embora diversa, completa o simbolismo do vinho. Pão e água, logo, pão e —> *vinho*. Ver Ex 23.25; Nm 21.5; Is 33.16; Ez 4.17). Carecer de pão é portanto uma terrível maldição (Sl 37.25; 2Sm 3.29, etc.). Sem dúvida o homem não vive apenas de pão (Dt 8.3), mas sem êle não pode viver. O primeiro dever de caridade será partir o seu pão com o faminto (Is 58.7).

2. Na mesma linha de idéias, o têrmo lembra que *esta vida depende de Deus.* Indispensável, o pão nos demonstra que somos apenas uma criatura (Dt 8.10-18) e, ainda mais,

3. pelo trabalho que requer, simbolizará bem a maldição do homem. Deus continua dando-nos o pão, mas nós o comemos no suor do rosto (Gn 3.19). O original usa uma aliteração interessante que em português pode expressar-se com "pão de pena". Explica-se assim a promessa, para a idade messiânica, de "um pão sem pena" (embora não sem trabalho) e "sem dinheiro" (como o vinho e o leite: Sl 132.15).

Is 55 não menciona o pão, contudo a idéia é idêntica: não mais necessitaremos então de pena nem de dinheiro para comer. Também se explica porque o maná recebido sem dinheiro nem cansaço será chamado "pão (descido) dos céus" (Ex 16.4; Ne 9.15), pois é o pão que Iavé envia. (Ex 16.15).

4. *O pão asmo da Páscoa* rememora o êxodo do Egito; é chamado "pão de miséria" (Dt 16.3). Deve lembrar que os Israelitas foram escravos, resgatados por Iavé, e, juntamente com o ritual da festa, que os Israelitas continuam sendo estrangeiros e peregrinos sôbre a terra (Sl 39.13; 1Cr 29.15). Como o vinho, o pão levedado é o sinal da instalação. Contudo não esqueçamos que o fermento tem sido considerado não poucas vêzes como corruptor.

5. Partir o pão com alguém não denota meramente um ato de caridade, mas significa também a paz com êle (Gn 14.18; Jz 8.5-6 e 15). Na cerimônia de sua consagração Arão recebeu nas mãos "um pão, um bôlo de pão, e uma obreia do cesto dos pães asmos" (Ex 29.23-24), sem que o texto nos explique o simbolismo dêste gesto.

6. O pão é um elemento sacrificial importantíssimo: a mesa dos pães de proposição é uma mesa sacrificial (Ez 41.22). Acompanha amiúde os —> sacrifícios. Por substituição? Como o vinho substituia o sangue, assim o pão teria substituído a carne das vítimas Esta hipótese torna-se mais plausível para quem lembra o parentesco "pão e carne" Ou mero rito agrário? Hipótese corroborada pelos mitos mesopotâmicos para quem o pão (e o trigo) é uma divindade materializada, presente nos banquetes dos deuses Ou para alimentar a Deus, necessitado como nós de pão? O cap 21 do Levítico chama os sacrifícios: o pão de Deus Neste caso supõe-se que Deus come, mas precisamente não come pão (v. 6,8,22). Ademais se, de conformidade com o texto aludido, Deus come, êle o faz quando o sacrifício está consumado (v. 6), através da manducação vicária dos sacerdotes (v. 22). Ou, quiçá, por estar o pão ligado estreitamente à própria vida? Pois é pela morte do trigo que o pão sustenta a vida. Esta idéia da vida que surge de u'a morte necessária é comum aos povos orientais. (Jesus a utilizará em outro plano: morte do grão na terra, condição para êle frutificar, Jo 12.24). Nesta suposição o pão é "sacrificado" por causa da vida particular que contém e que comunica mediante a manducação e mais completamente mediante o sacrifício.

Sem dúvida estas diversas noções entraram tôdas em jôgo, sendo difícil declarar qual fôsse primitiva e qual preponderante.

NT

O pão é uma das coisas essenciais que devemos pedir a Deus (Mt 6.11). Entretanto parece bem significativo que nas duas parábolas sôbre a oração (Lc 11.11 e 11.5-10) Jesus escolhe o pão como objeto simbólico da petição. Induz-nos isso a ver no pão mais do que um mero símbolo. De fato o grande texto de Jo 6 nos revela que Jesus é o pão de Deus, isto é:

a) o alimento de todos os homens: êle, exclusivamente, é quem dá a vida aos homens.

b) o maná (conforme o VT, não era o pão *do* céu, mas o pão descido dos céus; contudo Sl 78.24 o declara: trigo do céu) era apenas temporário, porquanto prefigurava o verdadeiro pão que Jesus Cristo nos dá.

c) sua vinda e sacrifício são o dom definitivo do verdadeiro pão ao mundo isto é da verdadeira vida;

d) quem desejar viver deve comer êste pão. Mediante êste pão, o Cristo comunica a vida que tem, em si mesmo, recebido de seu pai (v. 57). Mas como comeremos hoje em dia êste pão? Pela fé (v. 29,35,40) e pelo sacramento da —> *eucaristia* (vs. 53-56).

Consta pois que Cristo escolheu o pão para espécie sacramental, porque simboliza a vida e porque, necessàriamente, nos lembra a necessidade do Cristo. Folga dizer que, na Eucaristia, o pão *significa* também a carne sofredora e misericordiosa: partir o seu pão marca e significa a reconciliação: aceitamos por comensais aquêles com quem repartimos o nosso pão.

A. MAILLOT

PARÁBOLA

1. A parábola é uma comparação protraída em narração, entre dois fatos ou eventos de domínios diferentes, com o fito de explicar o fato desconhecido à luz do fato conhecido.

O NT dá também o nome de parábola ao nosso *provérbio* (Lc 4.23) ou à simples comparação (Mc 13.28), por cujo motivo não é tão fácil delimitar uma parábola bíblica como se delimita uma figura retórica.

Por regra geral, o ensino encerrado na parábola encara um ponto bem definido: como o reino de Deus tão precioso que merece qualquer sacrifício (Mt 13.44), a alegria de achar o que estava perdido (Lc 15.8-10). Acontece, porém, que uma parábola encerra várias lições: assim Lc 15.13-32 (alegria de perdoar para o coração de Deus, o arrependimento do pecador...).

A Igreja costumou interpretar as parábolas como alegorias: não sendo então o conjunto da

narração, mas cada um dos seus elementos que encerra uma imagem ou um tipo (assim em Lc 10.30-35: O viajante ferindo = o homem pecador; o Samaritano = Cristo Jesus; o azeite e o vinho = os sacramentos; a hospedaria = a Igreja, etc. Por reação contra a arbitrariedade destas interpretações, caiu-se no outro extremo de pretender que os elementos alegóricos são invenções da Igreja primitiva. Porém, consta que várias parábolas são alegorias e interpretadas como tais pelo mesmo Jesus (Mt 13.4-9, 18-23, 24-30, 36-43, 47-50; 21.33-41) e que outras contêm traços alegóricos indiscutíveis (Mt 22.2-14; Lc 13.25-30; 19.11-27).

2. Encontram-se algumas parábolas já no VT: o rico e o pobre (2Sm 12.1-4), a vinha (Is 5.1-6), o espinho e o cedro (2Rs 14.9), o agricultor (Is 28.23-29). Os profetas realizam atos e têm comportamentos parabólicos (Is 20.1-4; Jr 13.1-7; 19.1-2,10; 18.1-4). Os discursos metafóricos e as visões entram abundantemente nos Apocalipses (Ez, Dn, 4Ed, Enoc).

Os rabinos contemporâneos de Jesus gostavam de ensinar em parábolas. Valiam-se delas para explicar a Lei; Jesus lhes dá um conteúdo nôvo conforme a finalidade de seu ministério. Porém, a exemplo dos rabinos, utiliza as coisas que vê em tôrno de si, na natureza ou na vida humana: os fatos costumeiros, o fermento, a lâmpada, a semente; os fatos ocasionais, o juiz iníquo, o amigo importuno, os meninos que não querem brincar. Outras vêzes é um relato inverossímil, mas dominado pela verdade profunda que encobre: os trabalhadores da vinha, os lavradores perversos (Mt 20.1-15; 21.33-40).

3. Jesus usa parábolas para *anunciar o reino de Deus*: como o reino é apregoado, como é recebida a mensagem (Mt 13.4-9; 18-23); a certeza de sua vinda (Mt 13.31-33; Mc 4. 26-29); seu valor para os homens (Mt 13. 44-46); a ameaça inerente ao juízo final (Mt 13.24-30, 36-43; 47-50); a instantaneidade inesperada de sua vinda, a necessária vigilância e a natureza desta vigilância (Mt 24.45-51; 25.1-13; Lc 16.1-1; 19.11-27; 12.25-40).

Jesus expressa também em parábolas sua situação pessoal, em face da reação dos homens ao seu ministério: os pecadores regozijam-se pela graça de Deus, os justos nada compreendem (Lc 15.1-32); o povo de Deus rejeita o Filho de Deus (Mt 21.33-44).

Algumas parábolas tratam do amor ao próximo (Lc 10.30-37); do perigo das riquezas (Lc 12.16-21; 16.19-31). A perseverança na oração (Lc 11.5-13), é também relacionada com a vinda do reino de Deus (Lc 18.1-8).

4. Jesus fala *para deixar-se entender* (Mc 4.21ss, 33); mercê das figuras e parábolas acomoda-se à capacidade dos ouvintes.

Contudo o sentido das parábolas pode permanecer oculto, sendo necessária uma explicação ou aplicação (2Sm 12.7; Is 5.6-7). Os ouvintes talvez discrepam e rejeitam o conteúdo da parábola (Mc 12.12; Mt 21.45). O reino de Deus não se apresenta como os Judeus pensavam (Lc 17.20-21); deve ser compreendido e aceito pela fé, como é pela fé que Jesus é reconhecido por Cristo. As parábolas participam do mistério do Cristo: compreendemo-las quando recebemos a Cristo e nêle cremos.

Mc 4.11-12 insinua que as parábolas são um meio de endurecer os incrédulos em vista do juízo último, conforme Is 6.9-10; mas estas palavras de Jesus, citadas igualmente por Jo 12.40 e At 28.26, apontam para o resultado do conjunto ministerial: "para os que não crêem, tudo acontece em parábolas", isto é, êles não ultrapassam os sinais terrestres, não alcançam ver as realidades anunciadas pelas parábolas; não discernem quem é Jesus nem qual a sua mensagem. É para o evangelista Marcos, não para Jesus, que as parábolas são um meio de endurecimento.

5. O Evangelho de João não contém parábolas, mas declarações de Jesus que iluminam quem é êle, sob forma de imagens: pastor, porta, caminho, luz. Conforme Jo 16.19,25, Jesus falou aos discípulos figurativamente e por comparações; o Espírito virá sôbre êles, e então saberão com certeza as coisas que Jesus veio revelar. A revelação do Espírito não será diferente da de Jesus Cristo (Jo 16.13-15; 14.26; 15.26).

F. BAUDRAZ

PASTOR

O VT mostra-nos com muita freqüência Iavé como o Pastor do seu povo (Gn 49.24; Sl 23.1; 28.8; 78.52; 80.2; Is 40.11; Mq 7.14; Zc 10.3, etc) e Israel como o rebanho do Senhor (Sl 79.13; 95.7; etc., ver 2Sm 24.17; Jr 13. 17). Dupla imagem que, herdada pelo NT, aplicar-se-á a Cristo, o bom Pastor, e à Igreja, grei de Cristo. Em ambos os Testamentos, os ministros de Deus ou de Cristo denominam-se pastôres (Is 63.11; Jr 17.16; Jo 21.16; At 20.28, etc.). O uso desta comparação deve-se ao fato de que o povo escolhido foi, pelo menos no princípio de sua História, um povo de pastôres nômades (Gn 46.32; Ex 12.38, etc.), e muitos dos heróis israelitas foram pastôres (Ex 3.1; 1Sm 16.11; Sl 78.70s; Am 1.1 etc.). A comparação, porém, cobra sua maior importância na teologia, porquanto interessa a doutrina —> *Jesus Cristo,* do —> *ministério* e da —> *Igreja*...

1. *Jesus é o bom pastor* (Jo 10.1-16): veio para salvar a grei de Deus (Mc 6.34; 1Pe

2.25; Mt 15.24; Jo 10.16), para recenseá-la (Lc 15.3-7; Mt 18.12; Jo 10.3,14), conduzí-la (Jo 10.4), guardar e defendê-la (Lc 12.32; Jo 10.11s), levá-la às pastagens da salvação (Mt 2.6; Jo 10.9; Ap 7.17; Sl 23.2), julgá-la, ou seja, purificar e segregá-la dos demais rebanhos (Mt 25.31-46; 1Pe 5.4). Ter Jesus por pastor é ter paz e descanso (Mt 9.36), e vida plena (Jo 10.10), porquanto nêle é que nós nos achamos no lugar certo, reintegrados e ordenados ao nosso fim. Há um paralelismo evidente entre Jesus-o-Pastor e Jesus-o-chefe que recapitula e reordena tôdas as coisas (Ef 1.10); tanto mais que Jesus é o pastor não só da Igreja mas do mundo inteiro (Ap 2.27; 12.5; 19.15). Para comprender o ministério pastoral de Cristo profeta (Jo 10.3), sacerdote (Jo 10.11,15) e rei (Ap 2.27), é preciso rejeitar as piedosas representações conforme as quais o ofício pastoral seria uma atitude de mulherzinha, e a incorporação à grei um convite a balir como cordeiros.

2. Jesus é o *sumo Pastor* (Hb 13.20), o *arquipastor* (1Pe 5.4): resume em si todo o ministério pastoral (Jo 10.11). Êle, porém, antes da sua vinda bem como após a sua ascensão, delega suas funções a seus ministros (—> *Ministério* —> *Servo*).

a) Portanto, não há pastor ou ministro por escolha própria ou por eleição da grei, mas exclusivamente por graça, vocação e mandato do Senhor da grei. Assim como Deus era quem estabelecia na velha aliança pastôres para o seu povo (Jr 3.15; 23.4; Sl 78.71, etc.), assim agora é Jesus (ou o Espírito Santo, At 20.28) quem confia suas ovelhas a Pedro (Jo 21.15ss) e estabelece pastôres para a Igreja (Ef 4.11; Mt 10.6). Portanto o ministério pastoral está subordinado ao Senhor: os pastôres do Evangelho são perante o Senhor responsáveis, pela grei que lhes fôr confiada (Ver por oposição Jr 23.2; Ez 34.10; 1Co 4.1-4).

b) O ministério pastoral exige, além de coragem (1Sm 17.34ss; 25.7; Is 31.4; Am 3.12; Jo 10.12), sendo da responsabilidade (Mt 18.1; Lc 15.6), amor e paciência (Is 40.11; Ez 34.4), competência no ofício (Pv 27.23), alegria no trabalho e abnegação (1Pe 5.2-3), ordem e lógica (Jr 33.13; Jo 10.3), humildade (Ez 34.4; 1Pe 5.3), juízo (Ez 34.17; Mt 25.32; 1Pe 5.3). Omitido ou mal exercido o pastorado, a própria Igreja rui (Is 13.14-16; Jr 50.6s; Ez 34.4ss): os pastôres são imprescindíveis na Igreja.

c) Os pastôres estão *na* Igreja, porém diferenciados da grei confiada a sua responsabilidade: são os chefes da grei (Nm 27.12-23; 2Sm 5.2; 7.7s; 1Rs 22.17; Jr 25.35s, etc) e os seus guardiãos. Devem levar as ovelhas às boas pastagens, defendê-las dos inimigos, conservá-las na união e paz (comparar por contraste a imagem dos maus pastôres: Ez 35; Jr 23.1-4). Não lhes é lícito enriquecer-se a custo da grei (Ez 34.2-3; 1Pe 5.2), mas têm o direito de subsistir por meio "do leite do rebanho" (1Co 9.7).

Tôda a doutrina bíblica do ministério refere-se fàcilmente à comparação pastor-ministro.

4. Vista na perspectiva geral do ensino evangélico, a imagem bíblica pastor-grei serve para situar em particular os três aspectos seguintes:

a) A Igreja tem um pastor ou chefe em Jesus Cristo (Jo 10), mas deve reconhecer também pastôres subalternos, depositários ordinários do ministério pastoral: a Igreja que intentasse derrubar o ministério se descaminharia perdendo sua coesão e falsificando-se (Mt 26.31). Aliás, ter um chefe não pode ser para ela uma provação; antes, é um penhor de segurança, paz e consolação, uma segurança de que doravante a solidão está vencida e a comunhão possível (1Rs 22.17; Sl 119.176; Is 53.6; Mq 2.12; Mq 2.12; Mq 9.36 etc.). Por tôdas essas razões, a imagem da grei conduzida por um bom pastor encarna uma das promessas essenciais concedidas à esperança do VT (Jr 31.10; ver também 1Pe 2.25), e constitui o prenúncio do —> *descanso* esperado.

b) A Igreja é um povo congregado: certamente cada membro do rebanho possui o seu nome (Jo 10.3), conhece-se o número das ovelhas (Jr 33.13), não obstante isso, o cristão que se afastar da grei, isolando-se e ambicionando ser uma "ovelha-só", corre o perigo de morrer e não reaverá a salvação se não se integrar à grei. Não basta que o bom Pastor nos encontre (Mt 15.24), é preciso para nos salvar que êle nos reintegre ao resto do rebanho (Mt 18.12s; Lc 15.3-7). Sem figuras, a Igreja é uma comunidade fora da qual só há ameaças de perdição e de morte.

c) A Igreja é una, pois há um só pastor. Eis porque a dispersão e divisão do rebanho de Deus pelo cisma, depois de Salomão, foram reprovadas como uma deturpação do povo escolhido e como uma calamidade cujo fim se espera com angústia. A promessa de um ajuntamento dos restos da grei (—> *remanescente*) e da volta à unidade constitui uma das maiores esperanças do VT (Ez 37.15-28), realizada sòmente pela vinda do Pastor único (Jo 10.16).

J.-J. VON ALLMEN

PAZ

Resulta não poucas vêzes difícil, quando não impossível, discernir entre os numerosos textos que falam de paz, quais os que tratam da paz

de Deus (ou *com* Deus), e quais os da paz dos homens (ou reinante entre os homens). O realismo bíblico não separa a paz interior (espiritual) e a exterior: sendo esta o sinal da primeira e aquele anúncio e condição da segunda (p.ex. Sl 122.6-7). Teològicamente a paz é dom de Deus (Nm 6.26), sinal da sua bênção (Sl 29.11); ligada quase sempre à —> *graça* que levou Deus a estabelecer sua aliança (Is 54.10: Ez 34.25; 37.26); é portanto sinônimo então de —> *"reconciliação"*; mas também, às vêzes, paz é sinônimo de tranqüilidade, de —> *descanso* por oposição ao estado de —> *guerra* entre os indivíduos e os povos, sendo essa paz tarefa confiada à boa vontade e às orações dos homens, pois êles devem "obrar esta paz" conforme declaram os sagrados textos (Mt 5.9; Mc 9.51. 2Co 13.11; Pv 17.1; 1Tm 2.2; Rm 12.18, etc.).

a) As promessas messiânicas são frequentemente acompanhadas do anúncio da paz: Melquisedec, em quem Hb vê um tipo do Cristo, é rei de Salém = rei da paz (Gn 14.18; Hb 7.2). Salomão é rei pacífico e reina em Jerusalém (= o lugar da paz) (Is 33.20). O Messias se chamará "Príncipe da Paz" (Is 9.5) e a sua vinda inaugurará uma era de paz para a criação universal (Is 2.2-4 = Mq 4.1-3; Is 11.1-9; 32.15-20), cujos pródromos serão a paz de Jerusalém, a reconciliação de Judá e de Samaria, e a submissão de todos os povos (Is 49.8-12; 60.17-18; Zc 9.9-10; Mq 5.4). O eco destas esperanças está ainda presente no Evangelho do nascimento (cânticos de Zacarias: Lc 1.79; dos anjos: 2.14; de Simeão: 2.29).

b) Entretanto o anúncio e a proclamação da paz comportam o enunciado das condições. e principalmente da —> *justiça* de Deus que nós devemos observar: não há paz sem justiça (Sl 72.3-7; 85.9-11; Is 32.17). Eis porque, no fogo da batalha pela suprema defesa de Jerusalém, os Profetas denunciam as falsas esperanças alimentadas pelas palavras de paz que proferem os pseudo-profetas (Jr 6.14; 8.11; Ez 13.10; Mq 3.5). O próprio Jesus denunciará a paz ilusória dos homens em face do juízo iminente (Lc 17.26-36; ITs 5.3). Eis porque, em suma, não há paz para os ímpios (Is 48.22; 57.21).

c) Coisa estranha! Pouco fala em paz o Evangelho: se a sétima bem-aventurança proclama os pacificadores "filhos de Deus" (Mt 5.9), consta que Jesus não traz nem promete a paz segundo o —> *mundo;* antes, declara que não veio trazer a paz à terra, mas a divisão (Mt 10.34; Lc 12.51). Dissipa assim qualquer equívoco quanto a sua função messiânica: a paz que êle dá, é a *sua* paz, esta paz cujo autor e mediador é êle mesmo (Jo 14.27; 16.33); paz que não resulta das emprêsas ou traficâncias humanas, mas que *se recebe* na fé pelo Espírito Santo (Jo 20.19,22). A paz de Jesus existe para aquêle que ouve dos lábios do Mestre o "vai-te em paz" (Mc 5.34; Lc 7.50; 8.48; etc.).

Esta é a paz, centro da mensagem que os apóstolos deverão proclamar, não mais como um ideal, mas como uma realidade posta e realizada em Jesus e por Jesus; de modo que o amor entre os homens funda-se no amor que Deus lhes tem em Cristo; assim a paz entre os homens baseia-se na paz que lhes concede Deus em Jesus Cristo.

d) A pregação apostólica consiste em "anunciar o —> *evangelho* da paz *de* (*por*) Jesus Cristo que é o nosso comum Senhor". A definição é de Pedro (At 10.36) mas a maior parte das epístolas abrem-se ou terminam com a fórmula: "que a graça e a paz vos sejam dadas da parte de Deus nosso Pai e de Jesus Cristo nosso Senhor!" Fórmula que não é apenas uma rotina literária, mas a afirmação que desde já em Jesus Cristo a paz é concedida por Deus a todos os homens para que todos vivam desta paz. Reaparece pois aqui a dupla acepção da palavra paz antes indicada:

1.º — Enquanto graça oferecida e dom divino, a paz é o próprio Cristo: "êle é a nossa paz" (Ef 2.14-17). "Justificados mediante a fé, nós temos paz com Deus mediante nosso Senhor Jesus Cristo" (Rm 5.1). Cristo estabeleceu "a paz pelo sangue da sua cruz" (Cl 1.20). A obra redentora do Cristo é de "—> *reconciliar* "tôdas as coisas" com Deus, de —> *justificar* gratuitamente os pecadores pela mediação da nova aliança: tarefa magnificamente resumida na palavra: paz! Por Jesus e em Jesus nós sabemos que Deus é "Deus de paz" (Fp 4.7-9; Cl 3.15; 2Ts 3.16).

2.º — Esta paz de Deus, porém, que se recebe mediante a fé em Jesus Cristo é uma paz ativa, que devemos viver (como devemos viver o —> *amor* de Deus por nós, amando por nossa vez os nossos irmãos). A exemplo do amor, a paz é "fruto do —> *Espírito*" (Gl 5.22). Portanto, a pregação do Evangelho da paz comporta a exortação a "viver em paz", a "estar em paz", a "procurar a paz com todos" (Rm 12.18; 14.19; 2Co 13.11; 2Tm 2.22; Hb 12. 14; 1Pe 3.11; 2Pe 3.14). O zêlo que comunica o Evangelho da paz (Ef 6.15) não pode ser um zêlo amargo, sendo "irênica" a sabedoria de cima: "o fruto da justiça semeia-se em paz para os que promovem a paz!" (Tg 3. 14-18).

O ensino escriturístico permite definir a atitude cristã em face da —> *guerra* e da paz internacionais? Atendendo-nos ao exposto, constatamos duas coisas: 1.º — O evento da paz

universal está relacionado com o evento do Salvador e com a manifestação da unidade de sua Igreja. As guerras ficarão até o final dos tempos como um dos sinais do mundo caído. 2.º — Entretanto, êste mundo é, desde agora, o mundo ao qual veio Jesus para "reconciliar tôdas as coisas" e revelar sua vitória sôbre o pecado e a morte. Se vive nesta esperança, a Igreja e os seus filhos devem lògicamente manifestar também neste campo a realidade da redenção feita e do mundo porvir. Refugiar-se numa concepção meramente espiritual da paz e resignar-se à guerra é absolutamente ilógico; como seria ilógico confundir a paz prometida, como conseqüência do reino de Cristo, com a paz que dão, buscam ou desejam os homens levados pelas suas ideologias ou interêsses humanos. Cabe à Igreja, pelo fato de ela ser a anunciadora do "Evangelho da paz por Cristo, Senhor de todos" (At 10.36), mostrar: *a*) que nenhuma guerra pode desmentir sua fé, nem romper o "laço da paz" entre seus filhos, a despeito de nacionalidades ou raças (pois, em Cristo, não há mais grego, nem judeu... Cl 3.11); *b*) que nenhuma paz é desejável se não fôr condicionada pelo reconhecimento e aceitação da justiça de Deus. Só a justiça parirá a paz" (Is 32.17). Nem adianta gritar hipòcritamente: Paz! — quando não há paz (Ez 13.10).

PECADO

VT

1. O Israelita não faz distinção entre uma ação e o seu autor: a ação em todo caso é a expressão de quem a faz e, portanto, um juízo sôbre sua pessoa. Para compreender a noção do pecado no VT, é preciso ir à fonte da ação, isto é, ao homem que age. É boa a ação normal, feita pelo ser são e normal, ou, na expressão bíblica, pelo homem íntegro, todo inteiro (Gn 6.9: Noé era justo e *íntegro*). A esta obra normal e boa, expressão do homem normal e equilibrado, opõe-se a obra má, feita pelo ser dividido, sem fôrça e sem verdadeira saúde, o pecado.

Entretanto, a visão que Israel tinha do mundo caracteriza-se pelo otimismo. A felicidade era hóspede desta nossa terra humana, morada de luz e vida. Deus criador era também Deus conservador. Qualquer tentativa contra a vida do mundo criado por Deus, e contra a livre expansão das fôrças vitais, é coisa má. Define-se assim o pecado com relação a Deus, garantia da vida e do bem. Porém, a vida e a morte, como o bem e o mal, não são considerados como contrários, pois, há realmente uma só entidade de valor: a vida, a luz, o bem. A experiência leva a admitir a existência de fôrças opostas que chamamos pecado, mal, maldição, morte. Quando o pecado se instala no interior do homem, provoca nêle uma enfermidade que seca as fôrças da vida.

2. Muitos são os têrmos que significam *pecado* na Bíblia. Embora o VT costume usá-los indiferentemente (ver Dt 19.15: iniquidade, falta, peçado), não deixa de ser interessante remontar ao sentido original das palavras e haurir através delas a essência da concepção bíblica de pecado. O têrmo mais usado provém do radical hebraico, significando *extraviar-se, desecaminhar-se, errar a meta.* Designa uma ação sem valor, porque sem resultado (2Rs 18.14: Ezequias, caindo na conta do extravio — que foi revoltar-se contra Nínive — exclama: "Errei o caminho" ou "obrei sem discernimento" isto é "pequei"). A ação boa é aquela que dá um resultado positivo; a ação pecaminosa, pelo contrário, fica sem resultado. Muitos são, na Bíblia, os *pecadores* cujas obras são definidas com um extravio, uma extravagância. Um segundo têrmo de uso diário deriva de um radical indicando a idéia de *torcido,* curvado: a ação pecadora opõe-se à ação direita, reta. *Rebelar-se* aparece também, com freqüência, associado radicalmente à idéia de pecado, tanto no sentido profano como no religioso (ver 1Rs 12.19: "Israel se mantém rebelado contra a casa de Davi até ao dia de hoje"). Os pecadores, alhures, são chamados os —> *maus,* os ímpios, os perversos, o que implica num juízo: os *maus* são os que têm sido declarados culpados perante o tribunal, por oposição aos *justos,* declarados inocentes.

3. O pecado aparece, pois, como algo que se afastou do normal, da ordem divina, como algo que se opõe à vida. Ora, a Bíblia nunca considera o homem como isolado, precisamente porque ela o apanha lá onde êle está de fato, isto é, na vida: a vida existe sòmente onde o homem aparece inter-relacionando com outros homens, na comunidade. Base essencial da noção de —> *aliança*. O pecado é essencialmente aquilo que prejudica a comunidade, a aliança, ameaçando sua vida. Noutras palavras, pecando, fere-se necessàriamente a outrem, quer a Deus, quer ao homem, Deus e Israel estando de fato unidos na aliança. A exemplo da justiça, a injustiça ou pecado tem o aspecto de uma relação. O pecado viola uma relação e um dever que foram aceitos. Daí a expressão freqüente de "pecar contra" alguém: supõe ela que existem obrigações violadas. Como garantia da vida e da ordem, Deus pôs normas ordenadoras da vida de Israel. Quem as violar, entra em rebelião contra Deus (ver 2Sm 12.13; "Pequei contra Iavé", Sl 51.6). A noção do pecado estende-se, portanto, à vida tôda do indivíduo e da nação: à vida religiosa (pecado é não observar tal rito ou tal instituição, p.ex. o sábado), à vida moral (há pecados sexuais, pecados contra os direitos do próximo, pecados contra os desválidos, hu-

mildes, viúvas, órfãos). O fato de a vida do povo inteiro depender do Deus providente, comunica à noção de pecado no VT uma significação infinitamente profunda.

4. Não menos que qualquer outro povo vizinho, Israel possuía uma legislação muito pormenorizada que regulava a vida da comunidade e o comportamento dos indivíduos. A legislação visava manter a coesão do povo de Deus. Seja qual fôr a procedência destas leis — muitas delas comuns a todos os povos semíticos —, o fato particularmente notável em Israel é que tôdas elas são atribuídas a Moisés, e mediante Moisés, ao próprio Iavé, Mestre de Moisés. Infringí-las constitui um pecado, pois, é obrar contra a vida, comportar-se como um demente (1Sm 26.21), ir contra Deus, pecar contra Iavé. *Não há diferença entre pecados religiosos e outros pecados*: todos ofendem a Deus.

5. *Todo pecado chama o castigo,* pois é imperativo que a ordem e a vida sejam mantidas, preservadas. Visto ser guardião da vida, Deus se encarrega de castigar. Fá-lo, enviando desgraças: catástrofes cósmicas, militares, doenças e morte. Idéia que originou outra: tôda desgraça é conseqüência do pecado. Os dramas que marcaram a História de Israel explicam a importância cada dia maior que o sentimento do pecado tomou neste povo, com o seu natural corolário: a necessidade de expiação mais e mais vivamente experimentada. É só ler as perguntas angustiosas dos Salmos de lamentação (3; 5; 6; 7; 13; 22; etc.) ou o debate consignado no livro de Jó. Daí o interêsse de Israel pelo sofrimento dos inocentes, daí o culto à consideração dos pecados involuntários, dos pecados não conhecidos, pelos quais importava pedir perdão (Sl 19.13; Lv 4). Uma vez por ano, no grande dia das expiações, o Sumo Sacerdote procedia à expiação dos pecados do povo: o bode emissário, caregado dessa iniqüidades, era expulso para o deserto (Lv 16).

6. Qual é, no VT, *a origem do pecado*? Embora proclame a realidade do pecado na vida do homem, o VT conhece homens que se dizem livres de qualquer pecado (Sl 18.24; Jó 33.9) e cujas declarações permitiriam supor que o homem não é pecador por natureza. Outros, entretanto, insistem sôbre a universalidade do pecado (Gn 8.21; Jó 14.4; Sl 14.3; 130.3; 143.2). Como conciliar dois ensinos tão contraditórios? Israel não tinha, na expressão de hoje, uma ontologia do pecado; não se importava com as origens remotas do pecado, senão com a realidade circundante, afirmando, portanto que o pecado grassava pelo mundo inteiro, embora sem elucidar se o homem era ou não por natureza pecador. Neste sentido deve ser entendido o Sl 51.5: "em pecado me concebeu minha mãe", quer dizer: como todos os demais, eu sou pecador desde minha nascença, e também o grande cap. 3 do Gênesis. O escopo do relato da queda é explicar uma realidade de fato: todos somos pecadores, o mundo decaiu da perfeição original. Se, entre o pecado de Adão e o nosso pecado, há uma relação de causa e efeito, isso não interessa ao VT, que é absolutamente mudo a êsse respeito. É preciso esperar até o ano 200 antes de Cristo para que na Sabedoria de Jesus, filho de Siraque, se formule a doutrina do pecado original, que receberá de São Paulo o desenvolvimento que todos sabem (Sir 25.24: "Pela mulher é que o pecado se originou, por causa dela morremos todos"). Silêncio que não se deve interpretar em sentido excessivamente rstritivo, tôda vez que o ensino paulino da universarialidade do pecado em Adão podia estar presente no relato de Gn 3, sem que os israelitas se preocupassem com os problemas que êle suscita.

7. A natureza do pecado de Adão é sempre objeto de numerosas discussões. Qual é a realidade profunda tipificada pelo Éden, pela árvore de vida, pelas árvores do conhecimento do bem e do mal? Pois Gn 3 é certamente uma parábola. Seu ensino é que, apanhando o fruto proibido, o homem transgrediu um mandado divino e cometeu um pecado. Conhecer o bem e o mal significa dominar o bem e o mal; assenhorear-se dêles, implica então em ser como Deus (—> *conhecer,* em hebraico, comporta posse e domínio). O pecado do homem consistiu, pois, em pretender igualar-se a Deus, único privilégio que lhe faltava. Nesta perspectiva, que pensar da vida e da morte? Era o primeiro Adão imortal por natureza? O pecado trouxe a conseqüência de proibir-nos o acesso à árvore da vida, cujos frutos conservavam a fôrça vital. O homem não era imortal por natureza; mas devia retornar à terra da qual fôra tirado; porém, sua condição mortal estava suspensa todo o tempo em que permaneceu perto da árvore da vida.

O problema da origem do pecado tem por corolário o da causa primeira do pecado. O VT não dá solução uniforme. Em 1Sm 18.10, um ser divino aparece como causa da loucura homicida de Saul; em 1Rs 22.21, um espírito divino impele os reis de Israel e de Juda à catástrofe. Os males de Jó são atribuídos a Satã (Jó 1.6), o pecado de Adão e Eva é atribuído à serpente. Temos aqui os intentos bíblicos de explicar o mistério da origem do mal. No judaísmo, caracterizado pela prepotência da Lei, o pecado se define como a violação de determinado mandamento. Legalismo dos contemporâneos de Jesus! Até mesmo a inclinação ao mal mencionada em Gn 8.21 será explicada pelos rabinos em têrmos dêsse legalismo estéril.

G. PIDOUX

NT

1. O NT pressupõe em tôdas as partes que o pecado descansa, em última análise, sôbre um desconhecimento da vontade divina. Mas, nem por isso considera a obediência cega aos mandamentos de Deus como um ideal de piedade. O coração do homem deve purificar-se (Mt 5.8) de tal modo que deteste o mal: só se afastará do mal se o destestar. Inversamente, o bem deve ser feito por amor a Deus e ao próximo.

A Epístola aos Hebreus não hesita em falar de faculdades (lit. orgãos) da alma que, dilatadas pela prática, permitem discernir não sòmente o bem, mas também o mal (5.14). Eis porque o Evangelho nos aconselha contra o *legalismo*, isto é, contra a frieza de coração no cumprimento dos mandamentos. Por amor e por misericórdia é que devemos socorrer o infeliz, perdoar o ofensor, e, se fôr preciso, dar a vida pelos irmãos.

Portanto, Jesus denuncia a *hipocrisia* como um vício muito perigoso. Pois ela cumpre obras pretensamente boas para ficar "desobrigado" perante Deus ou para ganhar méritos. À hipocrisia costuma juntar-se à *vaidade*, outro pecado que espreita os piedosos e os incita a aparentar e cobiçar os aplausos por suas obras (Mt 23.6). A ideologia evangélica é absolutamente hostil à concepção farisaica do pecado; os fariseus, incapazes de compreender que o que sai do coração mau é que o contamina, acreditam ser um pecado máximo trabalhar no sábado, mesmo quando seja para socorrer o necessitado ou comer sem lavar as mãos (Mc 7.15 par).

Nesta linha de idéia convém lembrar, como particularmente significativa, a confissão do publicano (Lc 18.13). Depois de ouvir a jactanciosa enumeração dos méritos feita pelo fariseu, alguém talvez esperava a enumeração dos pecados da bôca do publicano. Mas êste simplesmente confessa seu *estado* de pecado e, de fato, esta é a única coisa que importa perante Deus. Não obstante é certo que o quarto Evangelho e as Epístolas joaninas identificam usualmente ausência de pecado com cumprimento dos mandamentos. Mas depois de os mandamentos terem sido reduzidos ao mandamento supremo do amor (Jo 15.12; 1Jo 3.18-19; 4.7-8; 5.1-2), o legalismo farisaico fica desde já superado.

2. Esta subordinação de todos os preceitos morais ao —> *amor*, não impede o NT de livrar-se de uma série de pecados particulares. Os autores bíblicos sabiam que, na realidade, o crente nem sempre vive nas alturas de seu ideal, mas necessitará ainda de um código de moral, uma barreira que o salve da decadência. Assim Paulo, embora resumindo os mandamentos na lei do amor (Rm 13.9-1), formula vários catálogos de vícios para nos resguardar contra as emboscadas do diabo. Em 1Co 5.9-11 e 6.9-10, Paulo lembra que nem os impúdicos, nem os ladrões, nem os caluniadores, nem os bêbados, nem os idólatras poderão herdar o reino de Deus (ver também Ef 5.5; 1Pe 4.15). As Pastorais indicam ainda outros pecados de que o cristão há de fugir, como a inveja, o espírito de discórdia, os maus pensamentos (1Tm 6.4-5), a avareza, o orgulho, a dureza de coração, a cobiça sensual (2Tm 3.1-7), pecados mais repreensíveis tratando-se de bispos, de "anciãos" ou de "anciãs" (Tt 1.7-12; 2.2-5).

Ùnicamente o autêntico amor cristão nos preservará dêstes pecados. Conforme 1Co 13, o amor ignora o fanatismo, a falta de tino, o orgulho, o egoísmo a ira, a vingança (sentido da citação de Zacarias 8.17 em 1Co 13.5), bem como o hábito perverso de se regozijar do mal (*Schadenfreude*) feito a outrem. Esta virtude restauradora, esta caridade constitui a originalidade da doutrina neo-testamentária sôbre virtudes e vícios, cujo catálogo, aliás pode encontrar-se quase idêntico nos filósofos gregos da época, por exemplo, nos estoicos.

3. Outro ponto muito original merece ser sublinhado no ensino do NT: a relação entre o pecado e a consciência mais ou menos formada do crente. Já o próprio Jesus, na afirmação de um texto conservado pelo manuscrito de Teodoro de Beza e dado em nota por várias versões modernas (depois de Lc 6.5), dizia a um homem que trabalhava no sábado: "Se sabes o que estás a fazer (=se compreendeste que o sábado foi criado para o homem e não o homem para o sábado), bem-aventurado és tu. Porém, se ignoras o que estás a fazer (=se na tua consciência tu te sentes ligado pela letra sabática), maldito és tu como transgressor da Lei". A mesma idéia aparece nos famosos perícopes paulinos sôbre os "fortes" e os "frascos". Há de fato frascos na fé que têm escrúpulo de comer carne, quer temendo se trate de carne sacrificada aos ídolos, quer obedecendo a princípios de vegetarianismo. Outros tinham escrúpulo de beber —> *vinho*. Ora, no parecer de Paulo, se um "fraco" procede contra sua consciência, comete pecado (1Co 8.7-12). Portanto, os "fortes" cuidarão de não escandalizar "os fracos", e os fracos de não julgar os fortes. Estas considerações levam Paulo a dar uma definição do pecado, quiçá, de tôdas, a mais evangélica: "*o pecado é tudo o que não provém da fé*" (Rm 14.13-23). Mencionemos ainda o papel da consciência religiosa na epístola aos Hebreus; aliás, não insistiremos aqui sôbre êstes pontos de doutrina que interessam o problema do —> *perdão* (Hb 9.9,14).

4. Outro aspecto especialmente interessante do ensino de Paulo diz respeito às origens do pecado. Os textos capitais encontram-se na epís-

tola aos Romanos (por um lado, Rm 5, e por outro, Rm 1.18-2.11). O capítulo 5 lembra que a rebelião de Adão causou a queda da humanidade. Definamos claramente que não é questão duma *culpabilidade* hereditária. Cada um peca por conta própria; mas hereditária é a corrupção do ser humano inteiro e, portanto, a degradação de nossa natureza doravante devotada à morte.

Rm 1.18-2.11 é mais detalhado. Comporta uma breve dissertação sôbre a História moral da humanidade pagã. Seu pecado inicial consistiu na recusa de dar glória a Deus (1.18-19), na preferência do culto de animais e ídolos. A primeira conseqüência desta apostasia foi de ordem intelectual: o espírito dos homens obscureceu-se (1.22-23), aceitando depravações de ordem moral (1.24-25), como natural conseqüência da cegueira intelectual. Concepção progressiva da queda: pois ignorância e depravação não tinham atingido idênticas proporções em todos os homens quando o Evangelho apareceu.

Não obstante, a queda foi universal. "Todos carecem da glória" perante Deus (Rm 3.23). "Não há justo, nem sequer um" (3.10). Notemos ainda que a concepção do pecado original como u'a mácula, ajuda a explicar porque não é apenas o nosso espírito o responsável em nós pelos diferentes atos de pecado. A natureza humana (aquilo que hoje gostamos de chamar de "o subconsciente") foi atingida. "Há nos nossos membros uma lei" que se insurge contra a —> lei de Deus (Rm 7.21-23; 6.13-14): compenetremo-nos bem dêste fato para entender a ambivalência em Paulo do têrmo —> *"carne"*. Carne, por um lado, designa o mesmo princípio do pecado, isto é, a revolta contra Deus (Comparar a "sabedoria carnal", 2Co 1.12); por outra parte, a natureza humana enquanto contaminada e transformda em cidadela do pecado, adversário de Deus e do gênero humano (Pecado as vêzes personificado: Rm 5.21; 6.6,12, 14,16,17, etc.). Não se esqueça que tôda a criação aspira ver-se livre da corrupção (Rm 8.19-23), pois a natureza humana é inseparável da natureza em conjunto.

Para esta rebelião da *carne*, a primeira Epístola de João inventou uma expressão doravante clássica: "concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba da vida" (1Jo 2.16). O melhor comentário desta tese encontra-se em F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, com esta diferença, porém, que Nietzsche exalta o que o NT condena. A mesma Epístola nos deixa outra fórmula admirável: "O mundo passa, com suas concupiscências; aquêle, porém, que faz a vontade de Deus permanece eternamente" (2.17).

5. Mas, é possível permanecer o cristão sem pecado? Paulo declara que não. Só libertado do corpo desta morte poderá participar da "glória", isto é, da integridade (Rm 7.24-25). Entretanto, João aparentemente opina que sim: todo aquêle que vive nêle (=em Cristo) não peca (3.5). "Aquêle que peca procede do diabo" (3.8), mas aquêle que é nascido de Deus não vive em pecado (5.18). Contudo, a mesma Epístola trata de mentiroso aquêle que se pretende ser sem pecado (1.9-10); embora certos comentaristas interpretem o texto no sentido de pecado passado, antes da conversão, é mais exato pensar com Beda, o Venerável, que os cap. 3 e 5 pintam o retrato do cristão ideal, enquanto o cap. 1 pinta a realidade empírica. O sentido então seria: "Na medida que permanecermos em Cristo, não mais pecamos".

6. Consideremos agora o laço que existe entre o pecado e a —> *morte* (Rm 5.12-13; 1Co 15.26). O pensamento atual vê com razão na morte uma lei da natureza; o NT não a contradiz, mas afirma que a natureza de "nosso mundo" não é mais fiel ao plano primitivo de Deus, que não incluía a morte dos sêres vivos. Aliás convém ampliar o debate: em que medida os sofrimentos da humanidade são conseqüência do pecado? O Evangelho proíbe acreditar no "karma", ou seja, crer que êste ou aquêle evento infeliz (destruição da tôrre de Siloé, matanças ordenadas por Pilatos, Lc 13.1-5; cegueira de nascença Jo 9.1-3) seja a conseqüência ou o índice de pecados excepcionalmente graves. Há, porém, uma relação geral entre o pecado e a desgraça: por ter-se entregado a humanidade a Satanás, tem poder o —> *diabo* de atormentá-la (Lc 13.16, etc.). O fato de que, no relato de Mc 2.1-12, a cura do doente vai seguida do perdão, é revelador. Por esta razão a vitória de Cristo sôbre as potências sôbre as potências adversas, traz a esperança de que o poder do Maligno será destruído em suas manifestações tôdas.

7. Finalmente, qual é o significado do "pecado contra o —> *Espírito Santo*" (Mc 3.29 par)? Permite o contexto opinar que se trata aqui da blasfêmia contra Deus na bôca de quem supostamente O conhece. Sem dúvida o "pecado para a morte" (1Jo 5.16-17) designa também a blasfêmia, possìvelmente na sua mais atroz forma de apostasia e idolatria, por cujo motivo o Apocalipse nos precave contra a tentação de adorar "a Besta".

J. HERING

PERDÃO

1. *Definições do perdão.* O ato de perdoar é expresso em ambos os Testamentos mediante uma longa série de elocuções que possibilitam uma definição clara. Em primeiro lugar, a expressão comum de "remitir", "desistir", como se

remite uma dívida ou se desiste dum direito (Sl 32.1; Mt 9.2; Lc 7.48); e, logo, "não imputar" (Nm 12.11; Sl 32.2; Rm 4.8), "cobrir", tapar de maneira que fique invisível (Sl 85.3; Rm 4.7), "olvidar", esquecer tal coisa cuja lembrança não mais se guarda (Ez 33.16), "apagar", "purificar", como se lava uma mácula (Is 6.7; 43.25; Sl 51.4). Também merecem menção locuções como "lançar para trás" (Is 38. 17), "pisar aos pés", "lançar nas profundezas do mar" (Mq 7.19). Às vêzes, o próprio verbo "perdoar" aparece no seu significado absoluto (Mc 4.12; Mt 6.15; 12.32). Seguido de complemento, perdoar diz respeito essencialmente ao pecado ou aos pecados (Sl 32.1; 51.4; Mc 2.5; Lc 17.4), à transgressão, à iniquidade (Sl 32.1-2; Rm 4.7), às ofensas (Mt 6.14) e blasfêmias (Mc 3.28).

O perdão aparece pois como o ato de Deus que põe fim à situação infeliz criada pelo pecado do homem, situação ultrajante para Deus e opressiva para o homem. É o ato que restabelece o homem na sua autêntica relação com Deus, tirando o elemento perturbador desta relação, qual seja o pecado. a transgressão do homem.

Deve-se notar porém que, em tôdas estas perspectivas bíblicas, o ato de perdoar não consiste em negar pura e simplesmente a ofensa do homem e proceder como se ela não existisse. Mas deliberadamente faz cessar uma situação de fato perfeitamente reconhecida. Deus, o autor do perdão, procede com pleno conhecimento de causa e total soberania. Misericordiosa e pacientemente, deixa de executar uma sentença merecida e concede prorrogação.

2. *Condições do perdão.* O VT descreve certo número de atitudes humanas que possibilitam a remissão dos pecados. Os profetas declaram a inutilidade dos sacrifícios e ritos exteriores (Mq 6.6-7; Jr 6.20). Importa reconhecer e confessar a falta (Jr 14.20); sofrer por causa de tal estado de coisas, conhecer o pêso do pecado, experimentar a dor de ter ofendido a Deus, a contrição do coração (Sl 51.19; Is 57.15; Sl 6). A conversão, a volta atrás, a mudança de caminho, a busca de Deus (Jr 3.14; Ez 18. 30-32; 33.11,14-16, etc.), estas são as condições capitais para que se exerça o perdão.

João, o Batista, desenvolverá êste tema na sua pregação do —> *arrependimento,* necessário para a remissão dos pecados (Mc 1.4 par). A mesma necessidade do arrependimento consta na pregação messiânica de Jesus: onde aparece paralela com a vinda do —> *reino de Deus* (Mc 1.15 par).

3. *O perdão em Jesus Cristo.* O NT coloca o perdão numa perspectiva dupla: a) *gratuidade*: o perdão é imerecido. Na realidade as condições estipuladas já pelo VT são exigências impossíveis ao homem entregue a si mesmo. O homem é um devedor insolvente (Mt 18. 23-35). O pecador está na incapacidade de reabilitar-se perante Deus e de cumprir a lei. Não pode salvar-se a si mesmo (Mc 10.26-27 par). Do lado humano, o perdão aparece impossível. b) *benevolência*: a despeito da incapacidade humana, êste perdão é anunciado e proclamado (Mc 2.5 par; Lc 7.47-49; Lc 1.77): boa nova do espontâneo dom de Deus ao homem pecador. Isso é o que significa a parábola do Filho pródigo (Lc 15.11-32). Em virtude meramente da compaixão paterna, tem êle novamente acesso à casa do pai e à vida.

Além de proclamar êste perdão, os Evangelhos o relacionam estreitamente com aquêle que traz, a —> *Jesus Cristo* que dá o perdão. Jesus aparece como quem tem o poder de perdoar os pecados, poder semelhante ao poder de Deus (Mc 2.5, 7,10, etc.). Sua morte, aliás figura como o ato redentor que torna possível a remissão dos pecados (Mc 10.45; Mt 26.28 par. —> *Cruz*).

Desta maneira, tudo que diz respeito ao perdão converge em Jesus Cristo. Mediante Jesus Cristo o perdão vem a ser para nós um ato vivo, de capital importância para o estabelecimento da nova —> *aliança* (Hb 9.15,22). Por êle temos a certeza de que todo pecado será perdoado aos homens. Ùnicamente o pecado contra o Espírito Santo foge do perdão tanto neste mundo como no mundo porvir. Quem blasfemar contra o Espírito Santo não terá salvação (Mt 12.31).

4. *O perdão na comunidade cristã.* Para a Igreja, o perdão é inseparável de Jesus Cristo. Ela prega o perdão por causa de Jesus Cristo, ela perdoa em nome de Cristo (At 13.38; 10.43; Lc 24.47; Cl 1.14; Ef 1.7; Jo 20.23; 1Jo 2.12; Tg 5.15). Esta graça do perdão encontra os seus sinais máximos nos sacramentos do —> *batismo* e da —> *santa Ceia* (At 2.38; Mc 1.4; Mt 26.28). A Igreja, fiel aos ensinos de Cristo considera como uma exigência e uma decorrência lógica que, quem recebeu o perdão de Deus, saiba perdoar seus irmãos (Mt 6. 12-14; 18.21,35; Mc 1.25; Lc 6.37; 7.47-49; Ef 4.32; Cl 3.13). Como conceber que quem vive do perdão de Deus negue o perdão a seu próximo?

Assim, contràriamente ao judaísmo, o perdão, para a Igreja do Cristo, não sómente se estende sôbre as coisas passadas. O perdão é o gesto vivo de Deus, sempre em ato, e sempre estendido para o porvir; dom escatológico, diz respeito à vinda do Espírito e acompanha-nos na espera do reino de Deus (At 2.38).

H. MEHL-KOECHLIN.

PERMANECER

1. No VT e NT, "permanecer", aplicado a Deus, significa a duração ininterrupta de sua pessoa e ação. Têrmos como "reino", "eternidade", reforçam êste conceito; *permanecer,* porém, salienta melhor o contraste entre Deus e o mundo divino que perduram, e a criatura e as coisas criadas que passam, privadas de duração e de estabilidade (Sl 102.26-28; comparar com Hb 1.10-12). Iavé é o "Deus vivo que permanece para sempre, cujo reino não será destruído e cujo domínio não terá fim" (Dn 6.26) enquanto os impérios da terra passam (Dn 7. 1-12) e rui a fortuna do homem (Jó 15.29).

Como Deus, permanece também a Palavra de Deus, mas tôda criatura seca-se como a erva (Is 40.6-8). Os planos de Deus permanecem firmes, os projetos humanos cambaleiam (Pv 19.21). Precisamente nesta perspectiva, a esperança escatológica baseia-se na certeza de que Deus e seu reino subsistirão, mesmo que desapareça a primeira criação (Is 66.22 a comparar com 2Pe 3.13; Hb 12.27).

No VT aparece já a idéia de que o justo, por ser justo, escapará da efemeridade do mundo e permanecerá para sempre (Sl 112.3,9; comparar 2Co 9.9). Esta idéia receberá do NT sua plena ressonância.

2. A vinda de Jesus ao mundo não muda o caráter do mundo. Enquanto o reino de Deus não vier em poder e glória, "êste mundo é uma figura que passa" (1Co 7.31). No entanto, Cristo traz aos crentes a vida divina, tornando-os participantes desde já do mundo permanente. Para o Salmista a vida sem fim era apenas uma esperança; para o crente faz-se ela, mediante a vinda de Jesus e a efusão do Espírito, uma certeza plenamente vivida já agora.

Os quatro evangelhos mencionam que sôbre Jesus, batizado no Jordão, desceu o Espírito Santo e, na precisão de João (1.32), nêle permaneceu. Antes de ascender ao Pai, Jesus transmite o Espírito a seus discípulos (Jo 20.22; 7.39). Do conjunto neo-testamentário depreende-se que o tempo da Igreja (—> *Igreja*) é o tempo da efusão do Espírito Santo nos crentes, (—> *Espírito*): nos fiéis é que o Espírito doravante manifestará a sua presença e poder (At 2.17s; 10.44s; Rm 8.23; Gl 3.2; Hb 6.4, etc.), criando nêles uma nova vida que mais nada poderá matar (Jo 11.25s; Rm 8.36-39). Afirma-se assim categòricamente que o Espírito permanece na Igreja e nos fiéis, que a sua presença é permanência, e não apenas alguma irrupção ocasional mediante êxtases ou inspirações.

Na expressão de Paulo, O Espírito *habita* realmente no cristão, e os cristãos *estão no Espírito* (Rm 8.9-11), como também Cristo vive nos crentes e êles em Cristo (Gl 2.20; etc). Declara João, por sua vez, que assim como Cristo encarnado está em Deus (14.20; 15.10), e Deus em Cristo (14.10), da mesma forma os crentes permanecem em Cristo e Cristo nêles (6.56; 15.4-17; 1Jo 3.24), bem como os crentes habitam em Deus e Deus nos crentes (1Jo 4.12-16). O crente que cumpre a vontade de Deus, permanece eternamente (1Jo .17), mas o incrédulo permanece no pecado (Jo 9.41) e na morte (1Jo 3.14).

Em suma, embora vivam num mundo que passa e *não tenham aqui cidade permanente* (Hb 13.14), os crentes, absolutamente falando, *permanecem,* isto é, vivem, a partir do dia de sua fé, a vida de Deus e do Espírito que não terá fim.

3. Esta situação teológica coloca a vida cristã em moldes e formas próprias. Pela —> *fé* o crente é tirado do plano das cousas efêmeras (que é o plano do mundo) e elevado ao plano das coisas duradouras, divinas, cristãs e espirituais. O verbo *permanecer* expressa pois muito bem o imperativo fundamental da existência dos crentes. Esta começou no dia feliz em que, pela fé, êles conheceram em Jesus, o seu Cristo e Senhor; incumbe-lhes doravante cuidar de não decair, de persistir na decisão, de perseverar no comportamento adotado no dia de sua fé e entrada na vida espiritual.

Eis porque o NT, escrito de primeira intensão para crentes, contém mais exortações a perseverar na fé, do que apelos à fé. A cada página, com as expressões mais variadas e as figuras mais diversas, rememora que a vida cristã é uma condição duradoura, um estado no qual se deve perseverar a custo de vigilância e tenacidade incansáveis. Cristo, nas suas parábolas, compara os discípulos fervorosos a servidores que, esperando a vinda do amo, passam a noite vigilando sem impaciência nem desmaios (Mc 13.34.37). João lembra que, certa vez, Jesus declarou aos crentes judeus: "Vós sois verdadeiramente meus discípulos se permanecerdes na minha palavra" (8.31); noutros têrmos: o ato de fé pelo qual reconhecemos em Jesus o Revelador enviado pelo Pai, deve ser seguido de um "permanecer-na-palavra-de-Jesus" de uma instalação permanente no seu ensino que dá alimento e vida. "Se guardardes os meus mandamentos, permanecereis no meu amor" (Jo 15.9-10), "na minha luz" (1Jo 2.10). Esta é a condição necessária para permanecermos na comunhão de Cristo e de Deus. Bem compreenderam-no e de mil maneiras repisaram-no os apóstolos: "Permaneça em vós o que ouvistes desde o princípio. Se em vós permanecer o que desde o princípio ouvistes, também permanecereis vós no Filho e no Pai" (1Jo 2.24). São Paulo, expressando a mesma idéia, compara a vida cristã ao *crescimento* (—> *crescer*): a

nova criatura nascida por obra do Espírito Santo (1Co 3.1; 2.6; Ef 4.13; Cl 1.28) cresce; ou a uma *carreira* lançada pelo ato de fé (1Co 9.24-25; Fp 3.12-13). O Livro de Atos denomina êste "permanecer na fé" perseverança. "*Perseveravam* na doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações" (At 2.42). Nestas quatro fidelidades específicas resume-se tôda a vida cristã: se delas se afastar, a Igreja deixará de permanecer no seu Senhor. (Ver Ph. MENOUD, La vie de l'Église naissante, Cahiers théologiques 31, Neuchâtel et Paris, 1952).

Ph.-H. MENOUD

PERSEGUIR

1. O VT relata que o povo de Deus, objeto da bênção e da promessa, sofreu em seu conjunto bem como nos seus membros o ódio violento dos homens e dos povos. Enquanto avança rumo à terra prometida, Israel é atacado por muitos povos invejosos do país de Canaã que lhe é destinado (Êxodo e Juízes); Davi, o ungido de Deus, é ameaçado na sua vida por Saul rejeitado de Deus; o profeta Elias deve fugir; Amós é expulso do santuário de Betel (Am 7); Jeremias é aprisionado e condenado como traidor (Jr 38). Os fatos são narrados com uma objetividade desapaixonada e com absoluta fé na justiça de Deus. A dor e a humilhação dos profetas (1Rs 19.14; Jr 15.15-21) não deixam de confrontar-se com as promessas fiéis de Iavé (1Rs 19.15-18; Jr 1.8; 1.7-19). Idêntico paralelismo nos Salmos (35; 79; 130): nem sempre haverá perseguição, Deus obrará justiça (Sl 126; Is 40-55). Mas há uma coisa ainda muito melhor: a perseguição desde já acrisola a esperança, e o perseguido participa na realização dos planos secretos de Deus. O significado íntimo da perseguição descobre-se no cap 53 de Isaías que proclama as aflições do —> "*servo* de Iavé" como fonte de redenção para muitos pecadores. O pobre "servo" expia voluntàriamente a culpa dos réus: seu futuro triunfo, além da recompensa pessoal, lhe trará a revelação de ter feito uma obra autorizada de reconciliador a favor de muitos.

2. No pórtico do NT, Jesus proclama: "Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque dêles é o reino dos céus" (Mt 5.10) A perseguição não figura mais como exceção, mas como uma das marcas autênticas da entrada ao reino. Donde procede tamanho paradoxo?

Do andamento que seguiu o ministério de Cristo: contràriamente às esperanças de todos, eis-lo rejeitado e crucificado. Nem por isso deixa de ser o Cristo: ressuscitado, fiel e humilde através de seus sofrimentos inocentes, exatamente tal como os profetas anunciaram. Agora, porém, a rebelião dos homens contra Deus é denunciada, e seu ódio revelado. Que cada discípulo o tome em conta (Lc 14.26-33), pois o discípulo não está acima do mestre (Mt 10 24-25).

O instrumento de suplício, a —> *cruz*, contra tôda espera dos homens, tornou-se a marca da misericórdia divina; embora rejeitada ou desconhecida, esta marca permanece entre nós, como Deus permanece. O sofrimento, a cruz é instrumento de *martírio* (que quer dizer *testemunho*). Bendita pois a cruz, benditas as perseguições, aflições e tribulações. Por elas o amor de Deus se revela, e em breve triunfará na ressurreição no Juízo.

Quem compreenderá isso? Aquêle a quem muito tem sido perdoado, e que, portanto amará muito e se apegará ao Cristo e o seguirá. Êste amor lhe merecerá o ódio do mundo (—> *mundo*). Pois o mundo o sentirá em si como um corpo estranho, "como um tumor que se mexe, sensível e vivo"; o mundo intentará livrar-se dêle seja por assimilação (seduções astutas), seja, caso tropeçar em resistências irredutíveis, por perseguição. Mas, desde já, o discípulo saberá seguir o caminho do Mestre com segurança (Mt 5.12; At 14.22; 1Pe 4.13-14).

Nos tempos do NT, a perseguição emana quase exclusivamente dos judeus (At: a justiça de Roma protege Paulo contra êles), mas, em breve, o mundo se formará ao lado dos judeus com todo o poderio do Império romano (Apocalipse?).

Através das pessoas e propriedades dos cristãos, a perseguição visa a pessoa viva, por demais viva, do Cristo ressuscitado. A Jesus é que persegue Paulo em Jerusalém e no caminho de Damasco (At 9.5); a perseguição procura atingir o corpo de Jesus, a Igreja, especialmente através dos apóstolos. A Igreja não é visada por si mesma, mas por sua pregação do Cristo. Portanto ela não deve inquietar-se de suas tribulações, quando elas não são frutos de seu próprio pecado (1Pe 4.15-16). Sabe que seus perseguidores não lutam contra ela, mas contra o Senhor todo-poderoso: orará pois por êles (Mt 5.44; Rm 12.14), pronta para os receber sem temor e sem triunfo na sua comunhão (At 9.10-17). Não tendo a perseguição um valor próprio de obra meritória, os discípulos a evitarão no possível (Mt 10.23; At 13.51; 16.37). Simplesmente, no espaço que intermedeia entre a cruz e a segunda vinda de Cristo, a perseguição é um elemento necessário da História (1Ts 3.3-4), para glória de Deus (Ap 17.14), e edificação da Igreja (2Co 4.16; Cl 1.24).

3. A perseguição apresenta-se em forma de *tribulações*. Os judeus esperavam essas tribulações para o final dos tempos, mas eis que os cristãos pretendem que elas já se iniciaram com

a crucifixão de Jesus; é chegado pois o final dos tempos! Perseguindo Cristo e sua Igreja, os judeus apenas apressam o cumprimento das profecias. As tribulações derradeiras serão de diversas classes (2Co 11.23-28), tendo porém em comum um implacável poder de morte (2Co 4.10) para golpear o homem na sua existência pessoal (2Co 7.5-6), corpo e alma. Mesmo quando dão lugar à tentação constante (1Ts 3.3; Ap 2.10), as tribulações revelam a perseverança, a consolação e a alegria da fé (Rm 5.3-4; 1Ts 1.6; 2Co 8.2), porque o mundo chegou ao término de seu poder.

4. Perante as tribulações, o cristão — que ainda é hóspede do mundo — não deixa de sentir a "aflição". Sabe contudo que esta é a transitória (Ap 21.4; 22.12), mesmo que por agora faça parte de sua íntima existência de crente. Ressente-a dolorosamente (2Co 7.9-11), sabe porém que ela é um sinal da derrota do mundo no próprio coração, uma prova da fôrça vital operante na própria alma (Fp 3.10). A presente solidão dos discípulos (Jo 16.20-22), efeito de sua união com o Cristo invisível, é já o início de sua alegria.

C. BIBER

PIEDADE

Se a piedade aparece presente em páginas incontáveis da Escritura, especialmente nos Salmos, a mesma palavra só aparece nas versões latinas e neolatinas. Pois a realidade traduzida transborda amplamente esta palavra, necessitando freqüentemente o auxílio de outros substantivo: Fidelidade, —> *amor,* —> *temor,* etc.

1. No VT, a piedade (*Hesed*) comporta uma relação: é a lealdade para quem é unido a nós por laços de parentesco, amizade ou favôres.

Na sua acepção mais geral, a piedade é o respeito fiel e sincero dos deveres inerentes a qualquer relação interumana, como entre pai e filho, filho e pai (Gn 47.29), entre parentes (Rt 2.20), hóspedes (Gn 19.19) ou beneficiados e benfeitores (Jz 1.24). Designa tanto a benevolência do superior do seu inferior como a devotação do inferior a seu chefe (2Sm 9.1; 16.17). Daí a multiplicidade e diversidade das traduções. Dêste significado geral nós conservamos apenas algumas idéias na nossa denominada "piedade filial" (ver 1Tm 5.4).

Na sua acepção religiosa, a *"hesed"* caracteriza a fidelidade benévola de Deus para com seu povo, amiúde traduzida por *bondade* (Sl 33.5; 136.1ss), *misericórdia* (Ex 20.6), *graça* ou *benignidade* (Sl 86.5). Ademais, como na acepção profana, aqui também o têrmo *hesed* designa a atitude feita de respeito, amor e obediência, do fiel perante Deus, atitude que nós costumamos chamar de piedade. Assim, o profeta do amor fiel, Oséias, vitupera Israel cuja piedade é esporádica e superficial: "A vossa piedade é semelhante à nuvem matinal e ao orvalho que com a madrugada passa" (6.4, e 6: "... piedade quero e não sacrifício"); assim Jeremias lembra para Israel o tempo do seu primeiro *amor* a Deus (2.2). Posteriormente o adjetivo *"hasid"* (e seu plural substantivado *hasidim*) servirá para designar os judeus piedosos que, fiéis a Iavé, se opuseram a qualquer compromisso com a civilização helenística ou gentílica. Dêste é que o Saltério evoca tão freqüentemente a figura: os piedosos (4.3), os fiéis, os bem-*amados de Deus,* os que *amam a Deus,* cuja piedade é feita de intensa vida espiritual, de amor, de oração, bem como de certos atos de piedade tais como votos, sacrifícios, oblações, esmolas e —> *jejuns* (2Sm 76.12; 2Cr 32.32; Ne 13.14). Quando, em virtude de influências diversas, o grupo dos *"Hasidim"* se fraccionou em partido rigorista (essênios) e em partido político-religioso (fariseus), os mais humildes dêles, desprezados e amiúde perseguidos, abandonaram êste nome e se chamaram os —> *"pobres"*; entre êsses o NT mencionará Zacarias e Isabel (Lc 1.6), Simeão (2.25), a profetiza Ana (2.37), Ananias (At 22.12) e prosélitos como Cornélio e um dos seus soldados (At 10.2,7).

2. O NT multiplica os ensinos de piedade, quer nos Evangelhos (Mt 6.1-18; Lc 18.1-14, etc.), quer nas Epístolas (Rm 12; 2Co 8-9; Fp 4, etc.). Porém, fora do qualificativo aplicado aos pobres citados e outros fiéis piedosos (At 2.5; 8.2), a palavra "piedade" só aparece, nas Epístolas pastorais, em Hebreus e na segunda de Pedro, ou seja, nos textos tardios do NT. Reação contra o perigo crescente da intelectualização da fé? acautelamento contra os doutôres, inchados de orgulho, que não concordam com a doutrina de piedade? (1Tm 6.3; ver Tt 1.1; Hb 12.28). É permitido crer que sim. Daí as instantes admoestações a Timóteo: "segue a piedade... exercita-te na piedade" (1Tm 6.11; 4.7). Aliás, a piedade é muitas vêzes mencionada juntamente com virtudes morais como a honestidade (1Tm 2.2: "com tôda piedade e honradez"), a *justiça* (1Tm 6.11: segue "a justiça, a piedade, a constância, a mansidão..."), a *santidade* (2Pe 3.11); portanto, piedade passa a designar a vida espiritual do cristão (adoração, oração, meditação) paralelamente à sua vida moral. A piedade penetra o próprio mistério da fé: a revelação de Deus em Jesus Cristo (1Tm 3.16; 2Pe 1.3). Ela é a fonte de lucro por excelência (1Tm 6.6), ainda quando nos leve fatalmente a ser perseguidos (2Tm 3.12).

Mas, a exemplo de Jesus que denunciou a hipocrisia piedosa dos fariseus (Mt 23), as Epís-

tolas acautelam contra a piedade interesseira (1Tm 6.5) e superficial (2Tm 3.5). Pedro, quando da cura do paralítico, defende-se de o ter feito andar "pelo seu próprio poder ou piedade" (At 3.12) e declara: "Pela fé em o nome de Jesus, êsse mesmo nome devolveu as fôrças a êste homem..." (3.16).

A verdadeira piedade é pois sincera, perseverante e totalmente humilde; dela é que está escrito: "a piedade para tudo é proveitosa: tem a promessa da vida que agora é e da que há de vir" (1Tm 4.8).

S. AMSLER

POBRE

1. O VT conhece dois têrmos para designar o pobre. O pobre é, antes de mais nada, aquêle que a própria necessidade coloca em posição subordinada e, reduzindo-o a pedir, torna escravo dos outros (Dt 24.14-15; Sl 22.69). Por transposição o pobre é aquêle que se encontra perante Deus em estado de dependência, obedecendo-lhe como o escravo obedece a seu amo (Sl 25.9; 34.2-3), sujeito à sua vontade (Sl 25.15).

No NT, os pobres são, literalmente, aquêles que dependem de outrem, os mendigos (Mt 19.21; 26.11; Mc 12.42-43; Lc 14.13-21; 16. 20-22; Jo 12.5-6; 2Co 6.10; Gl 2.10; Tg 2. 2-7), e, por transposição, aquêles que, por causa de sua situação, precisam particularmente do socorro divino, não podendo contar senão com Deus (Mt 11.5; Lc 4.18; 7.22). O NT usa alguns têrmos que poderíamos traduzir por "pobre", e que expressam literalmente as idéias de "mansidão (Mt 5.5), de humildade" (Lc 1.52).

a) Oprimido, caluniado, escarnecido, desprezado, "sem capacidades políticas, nem habilidades comerciais, o pobre está desarmado e impotente em face de seus adversários" (Causse). "Não possui qualquer recurso neste mundo para se apoiar e descansar. Totalmente desnudo, real e conscientemente privado de tudo, sem posses mentais nem recursos materiais, esta nudez física e mental é que o torna pobre" (Ellul). A indigência encaminha o pobre a Deus, estabelecendo-se assim uma estreita relação entre a pobreza material e a fé: "Simultâneamente exterior e interior, a pobreza cria uma situação tal que os necessitados se encontram reduzidos a esperar tudo só de Deus; e suas disposições interiores se tornam tão humildes e confiadas que na realidade esperam tudo de Deus" (Schniewind). "... provados e domados pelas aflições, êles se sujeitam inteiramente a Deus, e, humilhados no próprio interior, vão ter com êle para encontrar auxílio" (Calvino).

Encontramos pois nas Escrituras duas acepções correlativas da pobreza: a pobreza material e a pobreza espiritual, sendo a segunda conseqüência da primeira.

b) A presença do pobre em Israel foi o resultado duma evolução histórica. Quando o povo tomou posse da Palestina, a terra se repartiu entre tôdas as famílias. Todos gozaram da abundância, não houve lugar para pobres (Dt 8.6). No correr dos anos, a situação mudou. Após o exílio (587 a.C) especialmente, surge uma classe de pobres formada por gente espoliada por compatriotas inescrupulosos. O livro dos Salmos é, por excelência, o livro dêsses "pobres de Israel". Por não terem mais nada, por serem desprezados e caluniados, esperam a vingança de Iavé (Sl 58.11-12), justiça esta que sabem radicada só em Deus (Sl 40.18; 109. 31; 69.34). Dêles declara o NT que "esperavam a consolação de Israel" (Lc 2.25). Simeão, José, Maria, pertencem ao grupo que só vive da esperança messiânica, os pobres (Lc 1.51-63; 2.8-14, 25-38). A despeito de suas reivindicações, comumente bastante terrestres, os pobres foram os mais dispostos a dar acolhida ao Messias. Comprensível é, portanto, o carinho e simpatia que Jesus lhes dedicará, e a sublime reabilitação que lhes trará: "Bem-aventurados vós que sois pobres, porque vosso é o reino de Deus" (Lc 6.20). Palavra fundamental digna de ser examinada minuciosamente.

2. Antes de mais, notemos a famosa divergência entre Mateus e Lucas. Enquanto Lucas escreve: "Bem-aventurados vós que sois pobres...", Mateus explica: "Bem-aventurados os pobres *de espírito,* porque dêles é o reino dos céus" (Mt 5.3).

Muitas são as interpretações que se têm dado com respeito à adjunção de Mateus. (Uma delas até passou na versão revista e atualizada do Brasil: os "humildes de espírito", = evidentemente anti-literal). Certos intérpretes consideram o texto de Lucas como autêntico e primitivo; Mateus acrescentou, conforme êles, a cláusula "de espírito" para aclarar melhor o significado da expressão aramaica usada por Jesus: êste salientava o caráter espiritual da pobreza, que se torna privilégio e significa então a disponibilidade ao Evangelho, a base de renúncia interior. A esta pobreza são feitas as promessas messiânicas. Calvino nota que o texto de Mateus expressa mais claramente a intenção de Jesus, pois a só pobreza material de por si pode ser acompanhada de ingente orgulho. As palavras "de espírito" definem a pobreza evangélica como uma pobreza plenamente aceita e assumida: "São Mateus ajuntando êste epíteto restringe a bem-aventurança a sòmente aquêles que, disciplinados pela cruz, aprenderam a ser humildes" (Calvino).

Pobreza de espírito não é, porém, estupidez como alguns opinaram, menos ainda penúria de Espírito Santo, nem um desprendimento exclusivamente "espiritual" para com a riqueza (—> *Dinheiro*), mas um vácuo, um vazio interior, uma espera que anseia por ver-se atendida por Deus. Os "pobres em espírito" são, pois, os que, plenamente cônscios da própria indigência, esperam tudo de Deus. "Aqui Jesus descreve situações humanas que provocam, nos que as vivem, uma espera e uma esperança, juntamente com u'a maneira de ser, uma atitude ao mesmo tempo interior e prática, conseqüência de tudo que lhes falta" (H. ROUX).

Ambas as redações, de Lucas e de Mateus, expressam simplesmente o duplo caráter da pobreza que há de ser "interior e prática". Esta dupla acepção servirá para precaver-nos contra falsas interpretações: a pobreza material sòzinha de nada serve se não nos orienta a Deus; mas também de nada serve tal espírito de pobreza, a pobreza espiritual, se não se acompanha de uma verdadeira pobreza material. Para o NT, os ricos estão sempre numa situação cheia de perigos (Mt 19.21-23).

A pobreza evangélica não é, portanto, privilégio de uma classe social, é mais do que uma virtude ou um merecimento: "ela deve ser o acôrdo da vida espiritual e da condição material" (Ellul).

3. Continuemos examinando outros textos do NT, relativos à pobreza:

a) "...os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo anunciado o Evangelho" (Mt 11.5). A pregação do Evangelho aos pobres significa que o reino de Deus está próximo. Ao mesmo título que a cura dos enfermos, a libertação dos pobres é um signo anunciador do —> *Reino* ver nesta mesma perspectiva: At 2.45, etc. (Mas a coleta de Paulo a favor dos pobres de Jerusalém — Gl 2.10; Rm 15.26, etc. — há de interpretar-se preferentemente no contexto da —> *unidade* da Igreja).

b) "... pobres sempre tereis entre vós, mas a mim nem sempre me tereis" (Mt 26.11) Texto amiúde deformado, para fazer de Jesus um inimigo do progresso social. Jesus, na realidade, não está a condenar qualquer esfôrço leal contra o pauperismo, mas salienta simplesmente que, êle presente, o importante é aproximarem-se todos dêle. Depois sobrará tempo para a Igreja ocupar-se dos pobres: para o qual Jesus deixa preceitos positivos, embora sublinhando que os pobres nunca deixarão de ser uma questão que Deus faz à sua Igreja.

c) Tg 2.2-7: a Igreja teria de ser o lugar por excelência onde qualquer distinção social fique abolida. A Igreja primitiva conhecia já ricos escandalosos, sendo preciso que Tiago saliente o privilégio dos pobres.

d) "... nem sabes que tu és infeliz, miserável, pobre, cego e nu..." (Ap 3.17). O crente nunca se considere como espiritualmente rico e colmado, mas seja sempre "um mendigo da graça".

4. O grandioso afresco do juízo último (Mt 25.31-46) demonstra que o pobre não apresenta para a Igreja, abstratamente, a "questão social", porém lhe traz uma questão bem mais séria: pergunta se ela saberá reconhecer no indigente o próprio Cristo; pois Cristo, misteriosamente, apresenta-se na pessoa do pobre, para convidar a Igreja a praticar o —> *amor* ao —> *próximo*.

A. PÉRY

POMBA

A História Sagrada menciona repetidas vêzes a pomba ou rola. Apresenta-no-la como "enganada, sem entendimento" (Os 7.11), mas anota seus "olhos límpidos" (Ct 1.15), sua "brancura" (Sl 68.13-14), e reconhece nela o símbolo da pureza e da simplicidade (Mt 10.16) e a imagem da ternura (Ct 2.14; 5.2; 6.8).

Única entre as aves, serve para vítima em muitos sacrifícios. Os relatos iavistas, escritos no séc. VIII antes de Cristo, nos mostram a Abraão sacrificando uma rôla e uma pombinha (Gn 15.9), conforme um costume legado pela antigüidade mais remota. Já Noé, para marcar o fim do dilúvio sacrificara aves puras. Os legistas exílicos e pós-exílicos tomaram a iniciativa de prescrever pombas para os sacrifícios, em particular por ocasião de certos ritos de purificação (Lv 4.4-5; 14.29-30; 15.14), levados, quiçá, pela pobreza reinante a facilitar assim aos indigentes a oblação de um holocausto (Lv 5.7; 12.8; 14.21-22).

Nenhum traço específico da pomba, nem sequer seu uso para sacrifícios, nos dá a explicação do texto enigmático de Mc (1.9-11 par): sôbre Jesus batizado "o Espírito desceu como pomba". Ainda quando não se cogite aqui de qualquer identificação entre o Espírito e a pomba, há evidentemente algo mais do que mera comparação. Tal modo de aparição é revelador: qualifica o —> *Espírito* como o poder de Deus obrando no Cristo batizado; uma era nova se inicia; abrem-se os céus em cima de Jesus. Assim como Jesus aparece no Apocalipse qual Leão de Judá ou qual Cordeiro imolado, assim o Espírito aparece aqui como uma pomba. Será êste um sinal da iminente aliança nova? Possì-

velmente. Pois quando Deus selou sua aliança com Noé e com Abraão, imolaram-se pombas e rolas. Em todo caso, consta que, no seio do judaísmo, a pomba sugeria a presença ativa do Espírito, em particular para expressar a obra criadora ou reconciliadora de Deus. Nesta perspectiva não carece de interêsse relacionar também com o texto em foco, o segundo versículo do Gênesis: "O Espírito de Deus pairava sôbre as águas, como uma pomba estendendo as asas por sôbre sua ninhada.

M. CARREZ

PORTA

Além do sentido próprio, *porta* significa, figuradamente *a*) uma casa, cidade ou lugar de habitação (metonímia: a parte pelo tudo. Ex 20.10; Zc 8.16: "fazei justiça nas vossas portas"); *b*) um ponto vulnerável: possuir a porta dos inimigos = derrotá-los (Gn 24.60): *c*) a iminência dum evento, ou dum perigo: "o pecado está à porta" de teu coração (Gn 4.7; Mc 13.29: "o Filho do Homem está à porta"; Tg 5.9: "o Juiz está às portas"); *d*) o lugar onde se criam as boas e as más reputações, pois nas portas da cidade tratam-se os negócios, circulam as novas, exerce-se a justiça nas assembléias de anciões (Pv 31.23; Jó 31.21; Sl 69.13; 127.5; Rt 3.11; Am 5.10-15); *e*) o lugar donde o servo do rei (Dn 2.49) ou de Iavé (Sl 8.11) dirige-lhes seu requerimento ou seu louvor.

Teològicamente a porta ou as portas evocam a idéia duma potência perigosa e temível, quer se trate das "portas da morte" (Ez 38.10, Sl 107.16-18), ou da morada dos mortos (Mt 16.18) que só Deus pode abater; que se trate da "porta dos céus" que Jacó descobre em Betel e que lhe aparece um lugar "temível" (Gn 28.17) pois dêle pode a todo momento sair o Deus santo. Por regra geral, a abertura das portas do céu, ou das portas de Iavé, das portas do lugar santo, simboliza a livre saída dos dons que Deus derrama sôbre suas criaturas ou seu povo (Sl 78.23; Ml 3.10), bem como a livre descida e o glorioso retôrno ao reino do Rei de glória (Sl 24.7-10). Da mesma maneira abrirem-se as portas, ou transpormos as portas de Jerusalém, cidade santa, ou do Templo (como na visão de Ezequiel), simboliza o livre acesso à divina graça para o povo santo (Is 60.10; Ez 43.6-11), pois do limiar dêste templo sai o rio das águas da vida (Ez 47.1). Estevão moribundo (At 7.55-56) e João em Patmos (Ap 4.1) são reconfortados pela visão dos céus abertos. É sem dúvida por analogia com êste significado geral de graça oferecida sem limites que a expressão de "porta aberta" é muitas vêzes usada pela Escritura (NT) para designar as possibilidades oferecidas à pregação do Evangelho (At 14.27; 1Co 16.9; 2Co 2.12; Cl 4.3). Inversamente também, "porta fechada" indica a execução irrevogável do juízo de Deus: quer seja questão da porta da arca que o próprio Deus fecha sôbre o justo Noé antes do dilúvio (Gn 7.16) ou da porta da sala de bodas depois da chegada do espôso (Mt 25.10).

Assim torna-se bem significativo o uso na bôca de Jesus do simbolismo da porta: *a*) em Mt 7.13, a "porta estreita" é esta, única, pela qual acedemos à vida caminhando pelo atalho e da divina graça; *b*) em Jo 10.1-10, o próprio Jesus se declara "a porta do aprisco" (=reino dos céus), já que só êle dá acesso à graça mediante o cumprimento da justiça. Jesus é "o santo, o verdadeiro, aquêle que tem a chave de Davi, que abre e ninguém fechará, e que fecha e ninguém abrirá" (Ap 3.7).

Entretanto, por um paradoxo que contém todo o mistério da pregação evangélica, Jesus é também aquêle que "está à porta e bate" como um mendigo ou um pedinte, esperando que alguém ouça sua voz e lhe abra (Ap 3.20).

H. ROUX

POVO

VT

O VT conhece várias palavras, aparentadas com os conceitos de *reunião, comunidade* ou *totalidade*, para traduzir os nossos têrmos de *povo* ou nação. Com muita freqüência, estas palavras usam-se paralelamente uma por outra (Gn 27.29; Sl 2.1; Pv 14.28; Is 34.1; Jr 51.58; Hb 2.13), designando o conjunto dos povos ou das nações da terra (Dt 3.8; Sl 9.9; 44.3,15; 57.10; Is 41.1; 43.9; 49.1; 60.2; Mq 1.2), e, outras vêzes, os povos e nações por oposição ao povo de Deus (Gn 49.10; Dt 14.2; Sl 7.8; 33.10; 47.4; 67.5). Mas quando Deus fala e diz "meu povo", trata-se evidentemente do povo eleito (Is 51.4; Sf 2.9).

No que acabamos de expor, está a distinção básica que estabelece o VT entre um povo segregado e todos os demais povos da terra.

1. *O povo que ouviu a promessa.* Israel é o povo de Iavé (Jz 5.11; 1Sm 2.24) pela mesma razão que Moab é o povo de Kamoch (Nm 21.29), porque lhe pertence em propriedade (Dt 14.2; 26.18); é herança de Deus (Dt 4.20). O Faraó chama Israel "o povo dos filhos de Israel (Ex 1.9 —> *Israel*), em lembranca do ancestre Jacó-Israel. Um texto do Deuteronômio define perfeitamente Israel: "Tu és um povo santo para Iavé teu Deus; Iavé teu Deus te escolheu para que fôsses o povo de sua propriedade entre todos os povos que há sôbre a terra. Iavé não se afeiçoou por vós porque fôsseis mais numerosos que todos os demais povos,

mas vos excolheu embora éreis o menor de todos os povos, porque vos amava e quis guardar a promessa que fizera a vossos pais..." (7. 6-8). Na realidade, a —> *eleição* divina revela-se mediante uma promessa, feita primeiramente a Abraão, de tirar dêle uma grande nação (Gn 12.2; 18.18); a promessa é logo feita eficaz mediante uma —> *aliança* (Gn 17.1-15): a aliança entretanto não subsistirá senão pela fidelidade de ambos os aliados, Deus e Israel. O amor de Deus por seu povo mostra-se na História, nos acontecimentos que realizam concretamente a unidade do povo: saída milagrosa do Egito, peregrinação no deserto, conquista dum país, constituição dum Estado. O maior evento, o mais importante para a coesão do povo escolhido, é certamente a permanência de quarenta anos no deserto, sob a irradiação da personalidade de Moisés. A obra de Moisés foi imensa e duradoura: reagrupou no deserto as tribos outrora escravas, dando-lhes uma legislação englobando os diversos aspectos da vida, congregando-as na adoração de Iavé, e assim formando um povo coeso que só precisava agora de um território para se radicar. Os tempos nômades duraram pouco mais duma geração, deixando na História de Israel a lembrança mais imperecível. Veio a seguir a penetração em Canaã, perniciosa para a unidade de Israel, pois ressuscitou então o particularismo tribal até o extremo que a palavra "povo" aparece para designar uma das tribos (Zabulom Jz 5.18). Os Juízes, chefes locais afanosos por impedir a fusão das tribos ou duma tribo determinada com os antigos povos de Canaã, não perdoaram esforços para remediar a anarquia em marcha; seu êxito foi muito parcial, conforme a menção assaz resignada do livro dos Juízes: "Não havia, então, rei em Israel" (19.1). Os reis, de fato, particularmente Davi e Salomão, reataram a unidade de Israel dentro do país recebido de Iavé. Todos os elementos duma unidade duradoura pareciam finalmente juntos, mas a unidade laboriosamente adquirida durou pouco, como se Iavé temesse que o hábito de viver na pátria terrestre prejudique a sua busca, único e verdadeiro princípio da unidade. Terminado o reino de Salomão, o povo escolhido cinde-se em dois reinos, conhecidos doravante como o povo de Judá e o povo de Israel (2Sm 19.41); mesmo assim, a consciência da unidade não desaparece nêles: sabem-se irmãos e gostam de chamar-se Israel (Is 5.7). As sucessivas deportações não desarraigarão o sentimento da unidade, nem bem regressados do exílio os deportados reformarão o povo de Deus em tôrno do Templo reedificado e da Lei mosaica. O diferente trato dos territórios ocupados foi causa de maior cruzamento racial e religioso nas tribos do norte, pois o antigo reino de Samaria foi colonizado por pagãos (2Rs 17.24-27), dando assim às famílias de Judá a possibilidade de realizar a nova unidade a seu benefício. Agora que a independência nacional não passa de mera recordação, (os Persas dominam absolutamente todo o Oriente Próximo, Iavé é quem reina, dando à unidade do povo um caráter essencialmente religioso. Para compreender a diferença que existe entre Israel pré-exílico e Israel post-exílico, basta considerar a evolução sofrida pela expressão: "o povo do país", tão frequente na Bíblia. Antes do destêrro, "o povo do país" designava todos os moradores sem exceção em tôrno do rei (Rs 16.15) e dos sacerdotes (Jr 34.19), conjunto que até hoje constitui o "povo". Depois do exílio, a expressão designa a povoação Palestiniana que não observa rigorosamente as prescrições da Lei mosaica (Ed 4.4; 10.2,11; Ne 10.31). A discriminação antes de ordem político-histórica, passou a ser de ordem religiosa. O povo tornou-se a comunidade dos que pertencem a Iavé em virtude da fidelidade à Lei. A marcha trágica do povo escolhido através da História provocou em tôrno de Iavé um magnífico reagrupamento de tôdas as energias e esperanças.

Neste conjunto pré e post-exílico, apenas os homens são tidos em conta, conforme o uso geral dos semitas de negligenciar as mulheres; daí que o judaísmo é antes de mais nada uma religião masculina.

2. *As —> nações.* O povo eleito considerou com interêsse seus vizinhos e os povos do mundo de então. Prova disto é o índice genealógico que lemos no cap. 10 do Gênesis. O próprio Iavé não se desinteressava da sorte das nações, e até confiou, a favor delas, mensagens proféticas a vários videntes. Elias recebe mandados que visam estender a influência de Iavé além das fronteiras de Israel (1Rs 19.15); Eliseu (2Rs 5), Amós cujo livro começa com uma série de oráculos contra as nações, Isaías com suas advertências a Damasco, Egito e Assíria (17. 1-11; 20.1-6; 37.33-35), e Jeremias com seu título assaz eloquente de "profeta para as nações" (Jr 1.5), testemunham o interêsse do Senhor pelas nações. Jeremias, particularmente, mesmo ficando dentro da linha profética tradicional, singularizou-se por uma verdadeira pregação dirigida às nações (Jr 12.14-17), preludiando assim aos tempos escatológicos onde muitas nações terão com Iavé e integrarão o povo santo (Zc 2.11), enquanto o mais humilde membro de Israel eleito se tornará uma poderosa nação (Is 60.22).

Enquanto não acontecer isso, o povo eleito e as nações estão confiados espiritualmente a seus respectivos —> *anjos* custódios cujos conflitos se refletem na História terrestre (Dn 10.13,20; 12.1).

H. MICHAUD

NT

No NT, as expressões "povo" ou "povo de Deus" se aplicam à —> *Igreja* que reúne os Judeus e os pagãos na unidade dos que crêem em Cristo. Pois, a condição necessária para ser agregado ao povo de Deus na nova —> *Aliança* não é mais a vocação outrora dirigida a Abraão e, mediante êle, à sua descendência, nem a —> *circuncisão,* rito de integração a Israel, mas a —> *fé* em Jesus Cristo, Messias de Israel e Senhor do mundo. Por definição o povo de Deus em Cristo comprende homens de tôda raça e de tôda língua; por ser êle uma realidade essencialmente religiosa, o povo de Deus em Cristo é universal.

Segundo Lc 1.17, a missão de João, o Batista, foi "preparar para o Senhor um povo habilitado"; no entender do evangelista, êste povo ultrapassa os limites de Israel, pois o Batista declara "que das pedras que aqui estão, Deus pode suscitar filhos a Abraão" (Lc 3.8). Não é outra coisa que faz a pregação apostólica. A conversão do centurião Cornélio prova que "Deus escolhe para si um povo entre os pagãos" (At 15.14). Em Corinto, o Senhor anima Paulo" (At 18.10), povo feito de judeus e de pagãos (At 18.4-8).

Nas suas Epístolas, o apóstolo Paulo lembra constantemente a unidade do povo de Deus, formado de Judeus e de gentios unidos pela mesma fé no mesmo Senhor (Ef 2.11-22). Que os gentios são o povo de Deus ao mesmo título que os judeus crentes, é verdade anunciada pelos profetas (Rm 9.25; 2Co 6.16; Tt 2.14). A Igreja ademais confessa ser Jesus Cristo o Messias anunciado na velha aliança; ela é, portanto, quem vive em continuidade teológica com o passado, enquanto os judeus incrédulos achamse momentâneamente rejeitados pelo plano salvador até sua volta à fé. O título "povo de Deus", com todos os direitos que inclui, passou a pertencer à Igreja. Ela é o Israel de Deus (Gl 6.16), o verdadeiro Israel (Rm 9.6), a verdadeira descendência de Abraão (Gl 3.29; Rm 9.7-8), a verdadeira circuncisão (Fp 3.3), o verdadeiro templo de Deus (1Co 3.16).

A primeira Epístola de Pedro (2.9-10) declara igualmente que o título de povo de Deus transferiu-se para a Igreja com todos os privilégios inerentes.

Para resumir, o título de povo de Deus que a Igreja assume doravante salienta bem os três carateres essenciais da Igreja:

1. A Igreja é a continuação da antiga aliança que encontra a sua perfeição na fé dos fiéis e não na rejeição de Jesus pelos judeus.

2. A Igreja constitui um cume e um valor meramente religioso onde estão ultrapassadas as diferenças étnicas e sociais. Evidentemente a Igreja amalgamada de judeus e de pagãos não forma uma terceira raça, como também o varão e a mulher constituídos *um* em Cristo (Gl 3.28) não formam um terceiro sexo. Porém as diferenças naturais que subsistem enquanto dure o mundo presente são vencidas pela fé. Vitória que encontra sua expressão mais nítida na celebração da santa Ceia que congrega na mesma mesa do Senhor — fonte da sua unidade — todos os crentes de tôdas as raças e condições.

3. Por sua existência e composição, a Igreja lembra que a redenção cristã é uma obra coletiva e comunitária. Deus quer a salvação e a unidade do gênero humano, não apenas de alguns homens, quer judeus sòmente ou sòmente pagãos. Certamente Deus chama a si crentes individuais, pois as vocações divinas são sempre individuais e pessoais; mas a vida nova dos fiéis só se desenvolve mediante sua incorporação ao povo de Deus.

PH. H. MENOUD

PREGAR

1. Os verbos pregar, anunciar, proclamar, traduzem imperfeitamente os verbos do original. Especialmente *pregar* perdeu para nós seu primeiro sentido. Pois para nós evoca êle um discurso mais ou menos pessoal, mais ou menos teórico e doutrinal, dirigido a um grupo fechado de gente convencida lá dentro do recinto do templo; quando pregar deveria evocar exatamente o contrário, pois o original se refere à proclamação feita pelo arauto ou pregoeiro público (pregoeiro = pregar), na praça ou nas esquinas da cidade, para todos, com estampido de trombeta, "em o nome do rei". Também *anunciar* é um têrmo muito inexpressivo. A palavra original, a que se relaciona com uma mensagem vinda de Deus, deriva do mesmo radical que formou as palavras "evangelho" e "anjo". Significa uma proclamação solene e pública, seria portanto melhor traduzida por "proclamar": 1Co 11.26: "Proclamais a morte do Senhor, até que êle venha"; 1Jo 1.3: "O que temos visto... proclamamos"; Lc 9.60: "Tu porém vai, e proclama o reino de Deus". Estas reflexões despretenciosas não carecem de importância: salientam o caráter claramente público e universal do evangelho; não uma doutrina entre tantas; mais uma verdade; mais uma solução entre outras à escolha; uma opinião que por razões pessoais possa reter a preferência. Não! O Evangelho é a proclamação do rei, dirigida a todos, a cuja autoridade ninguém escapa. Aquêle que prega o Evangelho, dêle é devedor para todos.

2. *Pregador* significa arauto, pregoeiro; pregar significa cumprir com o ofício de pregoeiro

público. Do pregoeiro público exige-se, antes de tudo, uma fidelidade absoluta; não lhe pertence emitir idéias da sua lavra, mas deve transmitir a mensagem que lhe é comissionada; não se lhe pede sua opinião sôbre os assuntos em referência, pois êle não passa de ser o porta-voz de quem o comissiona. Êle, portanto, está ao abrigo da autoridade que representa, e a sua palavra é revestida duma autoridade plena. O pregoeiro nada é em si mesmo, apenas é mensageiro em virtude do seu mandante e da palavra recebida dêste. Assim os Doze não vão em nome próprio proclamar o Evangelho: proclamam-no porque são enviados: "Ide, pregai e dizei: "É próximo o Reino dos céus" (Mt 10.7). São *mandatários,* simples porta-vozes; sua missão baseia-se não sôbre a fôrça ou a sinceridade de suas convicções, mas sôbre aquêle que os envia: dentro do conjunto histórico da vinda do Cristo, dentro da obra de Deus, figura a sua missão, e precisamente por esta razão êles estão ao abrigo da autoridade do Cristo que os envia. Absolutamente nesta perspectiva é que Paulo dirá: "Como pregarão se não forem enviados?" (Rm 10.15), convencidíssimo de não ser a pregação uma iniciativa do crente, mas um elemento do próprio desígnio de Deus, do movimento pelo qual Deus desce aos homens e os salva: Deus é o autor da obra redentora e simultâneamente da pregação que proclama esta redenção (2Co 5.18). O pregador não se prega a si próprio; Êle não é um prestidigitador da religião, uma espécie de virtuoso que obre mediante algum magnetismo ou contágio, ou subjugue mediante sua personalidade; mas êle é o servo daqueles aos quais fala em nome de Jesus (2Co 4.5). Paulo chega mesmo a afirmar que pouco importa em que condições, puras ou não, Cristo é pregado, uma vez que Cristo de qualquer modo está sendo proclamado (Fp 1.15-18). Não implica isso em dizer que a vida do pregador seja indiferente. Absolutamente, não! "Pois se viver êle conforme a carne, corre o perigo de ver-se rejeitado depois de ter pregado aos demais, além de que a vida moral do pregador tem sempre a virtude de confirmar ou de contradizer a mensagem pregoada (1Co 9.27; 1Tm 3.1-7; 2Tm 4.5). Sendo a pregação iniciativa de Deus, ordenada à obra de Deus, e manifestação do próprio Deus em Jesus Cristo, *ela é a palavra do próprio Deus* e receber-se-á como tal: "Quem vos recebe a mim me recebe, e quem recebe, recebe aquêle que me enviou" (Mt 10.40); "quem vos ouvir a mim me ouve, e quem me recebe, recebe aquêle que me enviou" e quem me rejeitar rejeita aquêle que me enviou" (Lc 10.16). Nestes textos Jesus visa a pregadores e a ouvintes: *pregadores,* para que, livres de qualquer dúvida relativa não a suas próprias qualidades (que aqui de pouco servem — 2Co 2.16 — e que nunca se devem ostentar), mas relativa a verdade da pregação, a sua necessidade, possam trazer o mundo à presença do mesmo Deus; ouvintes, para que saibam que não se lhes comunica conceitos pessoais, discutíveis tanto como os pregadores mesmos, mas a verdade da que depende a salvação ou a perdição (2Co 2.14-16). Cristo veio ao mundo, não porque o mundo estava psicológica e religiosamente preparado para o receber, mas porque o mundo precisava de ser salvo. Da mesma maneira, a pregação vem ao homem, não como expressão do que êste já pensa ou vive por si mesmo, mas como a interpelação que o tira de si mesmo para submetê-lo a Deus e ao divino desígnio. Portanto: "prega a palavra, apresenta-te (não: insta) na hora e a desoras" (2Tm 4.2): não te deixes iludir por disposições que tu julgas favoráveis, nem paralizar por condições psicológicas que estimas desfavoráveis; embora não devamos ignorar os tempos e as disposições — pois fazem parte da realidade do homem a quem deve ser proclamado Cristo — nos convém muito mais saber que só Deus cria e conhece a ocasião (Col 4.3-6).

3. *O objeto,* eternamente idêntico, *da pregação* aparece diversamente designado e mais ou menos explìcitamente descrito. Jesus, e logo os seus discípulos, pregoam o —> *evangelho do* —> *reino* (Mt 4.23; 9.35; Lc 8.1; At 20.25; 28.31), quer dizer a vinda de Deus para a salvação, e o término do reino do Malígno. A pregação corre paralela com os —> *milagres,* curas de enfermidades e, particularmente expulsões de espíritos maus; pregação e milagres são dois aspectos necessàriamente conjuntos do mesmo acontecimento: o reino vem, os laços que atam o homem começam a romper-se. A —> *palavra* de Jesus não é apenas um ensino, mas proclamação de um fato, da intervenção decisiva de Deus na História (Mt 10.7-8). Quando João Batista, Jesus ou os discípulos pregam o —> *arrependimento* (Mt 3.1; At 10.37; Mt 4.17; Mc 6.12), não obedecem à exigência do moralista, mas, explícita ou implìcitamente, proclamam a salvação, obra de Deus: é a hora de arrepender-se, porque o reino e a salvação são iminentes e já secretamente presentes. O reino de Deus não é uma realidade diferente de Jesus Cristo; em Jesus é que o reino irrompe e, em Jesus, é que o devemos reconhecer (Mt 11.5-6; Lc 7.22-23; 11.20). Razão pela qual é possível dizer simplesmente: pregar *o Cristo* (At 8.5 ;Fp 1.15), pois a pregação proclama que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, o cumprimento e realização das promessas de Deus (At 9.20). Razão pela qual também, no Evangelho segundo São João, o próprio —> *Jesus* aparece como o único objeto da pregação. *A morte e a ressurreição de*

Jesus são os fatos centrais do evento salvífico e os objetos essenciais da pregação (1Co 1. 17-25; 15.12-20; Rm 4.25). Esquematizando, poderíamos dizer que a pregação da morte de Jesus, mostrando o final normal do homem que rejeitou a Deus e que Deus abandona, proclama o juízo e a morte do homem: pois, morrendo por mim, o Filho revela minha própria morte como a parede que o julgamento divino erige contra meu desejo de viver eternamente; mas, a pregação da ressurreição proclama que Jesus, cuja morte, arrasta-nos a morrer, é também aquêle em quem começa para nós a vida concedida por Deus, a vida do mundo futuro (Co 5.14-15; Gl .20; Rm 6.5). "Anunciavam em Jesus a ressurreição dentre os mortos" (At 4.2), isto é, os apóstolos além de pregar que Jesus ressuscitou, proclamavam que, em Jesus, ontem crucificado pelos homens, a vida do século vindouro irrompeu neste mundo a favor dos quais somos mortos (1Co 15.20).

4. Pregar é *anunciar a palavra* (Mc 2.2; At 4.29-31; Fp 1.14; Hb 13.7). Nenhures na Bíblia encontra-se a moderna depreciação da palavra oposta aos fatos, ou a suspeita romântica com respeito à palavra oposta ao sentimento ou ao silêncio místico. Prende-se isto à própria noção de —> *Deus* e da —> *revelação*. Não e Deus o sentimento, nem o entusiasmo, nem o irracional (tampouco é a razão): é aquêle que enfrenta o homem e que lhe fala, o Eu soberano dirigindo-se pessoalmente ao homem. Deus revela-se ao homem pela palavra, o que não constitui, como o deseja o romantismo do sentimento, uma realidade derivada, arrefecida e inferior, porém a manifestação da essência, da realidade mesma é ela que cria e fundamenta as relações entre as pessoas; mediante ela, um Eu dá-se e faz-se conhecer a outro, o Eu divino ao eu do homem. Assim a palavra é inseparável da realidade, faz ela parte integrante do evento da salvação como a morte e a ressurreição do Cristo: "Deus estava em Cristo, reconciliando o mundo consigo (...) e pôs em nós (ou: estabeleceu entre nós) a palavra da reconciliação". (2Co 5.19). Deus salva mediante Jesus Cristo: contudo pode-se dizer também, o sentido é exatamente o mesmo, que êle salva pela pregação (1Co 1.21 pôsto que, por ela a salvação é proclamada: é ela a presença revelada e ativa.

A pregação é a palavra *da fé* (Rm 10.8) Não se pretende dizer que o pregador exponha sua fé pessoal, a fim de convencer por sua sinceridade ou fervor, mas simplesmente opor a mensagem cristã à Lei, que se poderia chamar a palavra das obras (cf. Rm 3.27). A pregação cristã não proclama outra coisa senão a obra cumprida por Deus em Jesus Cristo, obra fundamentada pela pregação ou pela fé (1Co 15.14), declarando que para ser salvo é preciso confessar que Jesus é o Senhor e crer que Deus o ressuscitou dos mortos (Rm 10.9).

CHR. SENFT

PROFECIA

VT

1. Todo o VT testemunha acêrca de uma espera, a espera da vinda de Deus. Uma esperança imensa, baseada no que o Deus de Israel fêz e disse no passado, anima suas páginas. Todo o VT está voltado para o porvir, e parece viver exclusivamente em função de uma promessa cujo cumprimento ainda desconhece; enxerga além de si mesmo, visa um alvo que o ultrapassa plenamente cônscio que, abandonado a si mesmo, ficaria inacabado. Até poderia afirmar-se que o VT inteiro é uma imensa profecia, porquanto anuncia, prefigura e prepara um acontecimento vindouro. Só possui significado verdadeiro em virtude de um ato de Deus o qual marcará ao mesmo tempo o acabamento e a coroação da História bíblica. O VT, portanto, é apenas um esbôço do que será um dia a realidade.

É surpreendente constatar, mesmo nos escritos aparentemente menos proféticos, a importância desta espera do "Dia de Iavé". Sem esta esperança do —> *Reino* de Deus, tanto a História como o culto de Israel carecem de qualquer sentido: é bem significativo que os livros históricos da Bíblia estejam classificados junto com os documentos proféticos, pois a Bíblia refere-se tanto ao porvir como ao passado do povo de Deus. Os salmistas atestam de uma espera apaixonada do Deus de Israel, sem cujo advento tornar-se-iam absurdas a fé e a luta imposta pela fé. Um ciclo regular de festas (—> *festas*) recorda aos israelitas os altos feitos de Iavé a fim de fortificar-lhes a esperança. O Pentateuco mesmo já entrevê, instruído por Moisés, pelo Êxodo e pelo Sinai, o tempo quando Israel, livre enfim de tôda servidão, será a nação santa do Deus Santo. Em breve, o VT, a uma voz, canta e clama sua fé na vinda de seu Deus.

2. Êste aspecto da mensagem profética aparece mais claro nos livros pròpriamente proféticos do VT. Porém não formulam êles de nenhum modo um ensino sistemático sôbre o porvir do povo de Deus. As profecias permanecem em todo caso parciais, diríamos quase que ocasionais: achamo-las dispersas desde o Gênesis até Malaquias, sendo impossível enumerá-las, com esta agravante que, além de variadíssimas, elas às vêzes parecem abertamente contraditórias.

Os profetas não tiveram em geral a intenção de fornecer um quadro completo e definitivo dos acontecimentos futuros; é mister não confun-

dí-los com os autores apocalíticos que sonhavam escrever a história antecipada dos derradeiros tempos até em seus mais íntimos detalhes, perdendo-se freqüentemente em elucubrações fantásticas e duvidosas. Os profetas são antes que tudo pregadores (—> *Ministérios VT*).

A profecia não é apenas uma simples predição, mas uma proclamação das intenções divinas acêrca do povo escolhido e do mundo; é uma mensagem pronunciada quer em vista de alguém ou em vista de um determinado acontecimento. A profecia pressupõe um determinado auditório, dirige-se a um público definido e responde a uma situação precisa. Implica um tempo e um lugar bem definidos, sem nada de vago nem de abstrato. É uma pregação dirigida a israelitas num momento determinado de sua História e, para comprendê-la, é preciso conhecer a História. Não é uma mensagem de alcance geral, válida em qualquer circunstância. mas varia com o destino do povo de Deus: sua diversidade espantava já os contemporâneos de Isaías o qual lhes recordava que havia um tempo para cada coisa, para lavrar e para semear, para anunciar a salvação e para predizer o julgamento (Is 28.23-29).

Importa pois, bem compenetrar-se do caráter histórico e, num sentido único, de cada uma das profecias do VT. Amós, Isaías, Jeremias, Ezequiel intervém em etapas diferentes da História santa, plenamente conscientes das circunstâncias movíveis e multifárias às quais sua pregação deve adaptar-se.

3. No entanto, a profecia não está ligada e não importa qual acontecimento, mas faz parte de uma História: a História do povo de Deus. Ela pressupõe uma —> *aliança* entre Iavé e Israel, e depende do contrato que une Deus e um povo particular, ainda mais ela tem por missão de confirmar a validade dêste pacto e de recordar suas implicações.

A profecia transmite a cada geração israelita a Palavra que Deus outrora deu aos Patriarcas, ela a atualiza, torna-a a pensar em função das novas circunstâncias nas quais o povo eleito se encontra. Em certo sentido, ela nada inova limitando-se a reformar. Com efeito, a profecia intervém nas horas críticas da História sagrada quando decididamente Israel se desvia de Iavé e cede às tentações do —> *mundo*. A profecia endireita e corrige o povo de Deus, ela o recoloca diante da Palavra divina: fora desta função a profecia careceria de qualquer sentido. Mas, de fato, ela chama o povo à fé suplicando-lhe tome sem tardar decisões que comprometam o seu porvir. A profecia não cessa de reagir contra Israel e ir ao encontro das evidências da história humana. Anuncia, em tempos felizes, catástrofes impensáveis, promete aos desesperados liberados libertações imprevisíveis; em todo tempo, testemunha ela a extraordinária fidelidade de Deus para com suas promessas.

4. A profecia tem por objeto o próprio Deus, e não um certo número de ensinos sôbre os acontecimentos do porvir. Não enuncia esta ou aquela verdade, mas rende testemunho à Verdade. Não fala de julgamento nem de salvação, mas de Deus que se faz presente para julgar ou perdoar. Coloca a Israel diante de Alguém e não diante de alguma coisa, revela ao povo escolhido a pessoa que está em frente dêle, o Deus bem próximo, o Deus vivo que caminha ao encontro dos "seus" e intervém nos assuntos do mundo.

A profecia está portanto ao serviço de Deus, isto é, do inspirador da profecia. Não está Deus ligado pelos oráculos dos profetas, depende exclusivamente de si mesmo, de sua —> *Palavra* eternamente viva, concreta e pessoal. Não se deve colocar as profecias do VT acima do Deus de Israel; mesmo os profetas devem receber sempre de nôvo os oráculos destinados ao povo, não estando portanto isentos de surprêsas (cf Jr 28).

A profecia não depende das fórmulas em que se expressa, mas de Deus; sob uma forma incessantemente adatada à realidade histórica, ela anuncia o Deus que se aproxima pessoalmente dos homens.

5. O VT está todo tenso para sua realização Já conhece sem dúvida um certo cumprimento, pois a palavra de Deus nunca permanece sem efeito. Os acontecimentos o confirmam e a História o realiza cada dia, mas no entanto evidencia-se que tudo quanto acontece ao povo de Deus reenvia a um futuro no qual a promessa de Deus receberá plena realização. Encontramos no VT uma dialética bem curiosa de profecia e cumprimento: a promessa realiza-se na história, porém, esta por sua vez, torna-se profecia; cada realização da Palavra de Deus anuncia um nôvo evento mais decisivo ainda para o mundo, cada cumprimento está repleto de uma nova mensagem concernente ao porvir do povo escolhido. Desta maneira, os juízos de Deus que caem sôbre Israel prefiguram um ulterior juízo o qual constituirá o ponto final do destino humano; as liberações sucessivas outorgadas a Israel anunciam uma libertação mais total; a realeza davídica prefigura na realidade, além de um soberano, o fiel —> *Servo* de Iavé. A História, através de suas realizações mesmo, revela que ainda não atingiu a finalidade anunciada pelos profetas. A profecia, de etapa em etapa, renova-se e torna-se mais precisa e profunda.

Neste sentido dialético, o VT não cessa de cumprir-se, porém também não pára de profetizar: não pára de anunciar a vinda de Deus entre nós e, a medida que reflete sôbre a promessa de Deus, esta vinda apresenta-se-lhe como um mistério cada vez maior e mais rico. O VT atesta pois que o povo da velha aliança "não obteve o que lhe havia sido prometido, porquanto Deus tinha em vista alguma coisa melhor, a fim de que não atinja sem nós o alvo" (cf Hb 11.40).

R. MARTIN-ACHARD

NT

No NT, "profecia" designa em primeiro lugar as declarações dos profetas da antiga aliança (Mt 13.14; 2Pe 1.20), tais como estão contidas nas Escrituras (e não sòmente nos livros pròpriamente proféticos) e mesmo em outros escritos não incorporados na Bíblia (cf Jd 14). Aplica-se também a uma atividade profética inédita, característica da Igreja cristã.

1. *A profecia antiga,* invocada e citada sem cessar no NT, sob o ponto de vista de seu cumprimento em Cristo e na Igreja (—> *cumprir*). O próprio Jesus recorre a ela para declarar ser êle o Messias (Lc 4.16-21; ver Mt 11.4-6). É a profecia que ilumina os discípulos após a crucificação e ressurreição do Mestre (Lc 24.25-27, 44-47), como na ocasião do Pentecoste (At 2). É ela que serve de base para demonstrar a messianidade de Jesus junto aos judeus e outros leitores do VT (Mt 1.22; 2.6; 2.15-18; 2.23, etc; Jo 1.45s; At 13.27-29; 17.11; Rm 1.2; 16.26; 1Pe 1.10-12). Notemos a interpretação da profecia, não deve ser abandonada ao arbítrio individual: produção do Espírito Santo, não pode ser realmente entendida sem o socorro do mesmo Espírito (2Pe 1. 20-21; ver Lc 24.45; 2Co 3.14-16; 2Pe 3.2, 16). A profecia do VT não se limita a esclarecer o cristão presente quando se encontra realizada. Como tudo que ela anuncia não está ainda realizado, ela contribui para alimentar a esperança dos crentes, inspirando a nova espera profética e dando-lhe temas, imagens e fórmulas (Cf Mc 13 par; 2Ts 1 e 2; 2Pe 1.19; Ap).

2. *A profecia nova* apresenta-se de fato como a retomada e a continuação da antiga, iluminada porém pelos acontecimentos da salvação dos quais atesta o NT. Após saudar o Cristo que há de vir, pela bôca do sacerdote Zacarias (profetizando excepcionalmente no mesmo dia do nascimento de seu filho João o Batista: Lc 1.67-70), após ter preparado o caminho do Senhor pelo ministério do Batista, consagrado profeta antes mesmo de nascer (Lc 1.15-17, 76-77; 3.17-17 par; Mc 11.32; Mt 14.5; 21. 26); após ter reconhecido o Messias esperado na criança de José e de Maria, pelas declarações do inspirado Simeão (Lc 2.25-35) e da profetisa Ana (Lc 2.36-38), a profecia não podia desaparecer: a vida, a morte, a ressurreição de Jesus realizando as profecias antigas sem todavia esgotá-las, deviam pelo contrário consolidar a espera de sua realização completa, e invocar ao mesmo tempo que permitir previsões novas sôbre o cumprimento dos designios de Deus agora e no derradeiro dia.

a) Notemos que indevidamente se chamou —> *Jesus* de profeta (Mc 6.15; 8.28 par; Mt 21.11,46; Lc 7.16; 9.8; 24.19; Jo 4.19; 9.17). É fato que êle não desdenhou de designar-se como tal (Mt 13.57 par; Lc 13.33): porventura não trazia êle a revelação do —> *mistério* do —< *Reino* de Deus? (Mt —> *mistério* do —> *Reino* de Deus? (Mt 11.25-27; Mc 4.11 par). Não penetrava seu olhar no futuro? (Mc 13 par; 14.62 par). Efetivamente não se limitou a comunicar ocasionalmente uma revelação divina: mas seu conhecimento dos divinos desígnios o conduziu sem cessar num ministério de aspectos diversos (Lc 24.19) que absorveu sua existência tôda. Mas não obstante o NT vê em Jesus mais do que um profeta; nunca declara que Jesus profetisa nem guarda qualquer menção de profecias feitas por Jesus, mas na realidade, a palavra de Cristo aparece aos cristãos, superior a qualquer palavra profética da antiga e da nova aliança: enquanto a profecia empírica apenas conhece uma parte (1Co 13.9), Jesus conhece o Pai pessoalmente (Mt 11.27; Jo 14.6-11); ainda mais, Jesus é a palavra própria de Deus (Jo 1.14; ver Mt 24.35), Jesus é o Senhor. A noção comum de profecia resulta pois inadequada para designar a Jesus, a menos que se lhe chame de "O Profeta" no sentido absoluto, ao estilo do quarto evangelho (Jo 6.14; 7.40), "O Profeta" anunciado por Malaquias (3.1; 4.5-6 — cf Dt 18.15) e que virá no fim dos —> *tempos* com a missão de preparar Israel para o juízo final. Jesus a êste nível aparece como o supremo e perfeito revelador de Deus.

b) Em compensação, trata-se de nôvo de profetas e de profecias no sentido comum dêstes têrmos quando o NT expressa-se a respeito da vida da Igreja primitiva. Com exceção da profecia das duas testemunhas do Ap 11 que, à semelhança da do VT, parece como a revelação bíblica dos julgamentos que cairão sôbre a terra e um apêlo ao arrependimento, — a profecia nova está em relação mais ou menos estreita com o culto. Ela é uma função interna da vida da Igreja. Os recém convertidos que recebem o Espírito Santo *profetizam* quando confessam sua fé e comunicam a seus irmãos a respeito da revelação que vem de iluminá-los (At 19.6). Neste sentido, a profecia pode ser o fato de qualquer crente (At 2.17). Qual quer crente, homem ou mulher (1Co 11.4-5; cf con-

tudo 14.34) pode ser chamado a comunicar para a comunidade uma revelação que o Senhor lhe deu no curso do culto (cf 1Co 14.30). A profecia, entretanto, aparece também e principalmente como um dom que Deus outorgou apenas a certos cristãos (At 11.27-28; 15.32; 21.9) para utilidade comum (1Co 12.7-11), em vista da edificação da greja (1Co 14.5). Esta dádiva está na origem de um —> *ministério* reconhecido e tido em muito alto conceito, o de *profeta,* que São Paulo coloca sempre imediatamente após o de apóstolo (1Co 12.28; Ef 4.11; cf 2.20).

"Aquele que profetiza, (lê-se em 1Co 14.3), fala aos homens para edificá-los, exortá-los, consolá-los". A profecia distingue-se do ensino (—> *Doutrina*) por seu caráter de mensagem direta em relação com a situação do irmão ou da comunidade à qual se dirige, e por sua referência a uma revelação divina particular (cf 1Co 14.30). Revelação que pode ser também uma predição concernente o porvir de um membro da comunidade (At 21.10-14) ou da comunidade inteira (At 11.27-28), um conhecimento mais profundo do Evangelho (1Co 14.6; 13.2; cf 2.7-17), a resposta a um problema criado pela fé (1Co 15.50-57) ou uma série de visões pertinentes ao fim do mundo e à aparição de um mundo nôvo, como é o caso do Apocalipse (= da revelação) de São João. O texto de Ef 3.2-7 é bem típico da linguagem que um apóstolo usa diante da comunidade em benefício de uma revelação profética. A profecia representa ademais um papel decisivo quando se trata de reconhecer o ministério que o Senhor confia a um irmão (1Tm 1.18; 4.14; cf At 13.1-3; 9.10-19). Intervenções como as descritas em 1Co 5.3-5 ou At 5.1-11 e 8.20-23, têm igualdade um caráter profético. Estas constatatações permitem apreciar o caráter capital da profecia na Igreja: por ela é que Cristo reina sôbre a Igreja.

Como tôda coisa excelente, a profecia achase ameaçada: pode ser suplantada, como em Corinto, por discursos extáticos e ininteligíveis (1Co 14); um profeta pode aventurar-se além do que lhe permite a medida de fé recebida (Rm 12.6). Devem portanto guardar-se os fiéis dos falsos profetas (Mt 7.15; Mc 13.22 par; 1Jo 4.1), sem, não obstante, menosprezar as profecias: experimentem antes as coisas e retenham o que é bom (1Ts 5. 20-21; cf 1Co 14.29; 1Jo 4.1; Ap 16.13, etc.). O dom de profecia invoca pois e exige o dom complementar do discernimento dos espíritos (1Co 12.10).

J. BURNIER

PROMESSA

VT

Acostumado com o vocabulário do NT, pensamos que a noção de promessa de Deus a seu povo, na velha aliança, ocupa um lugar central no pensamento teológico dos escritores de Israel. Porém, se nos referimos sòmente ao vocabulário, não há nada: a língua hebráica desconhece qualquer palavra que corresponda ao têrmo *promessa* ou ao verbo *prometer.* Tal silêncio não nos autoriza contudo a declarar que a idéia de uma promessa esteja ausente dos livros do VT. Pelo contrário, se bem a palavra não existe, a noção está presente em tôdas as partes sem recorrer a tal ou qual têrmo especial: verbos como *dizer, falar* e outros — que tanto perderam sua fôrça em nossas línguas modernas, — bastavam para dar a compreender que uma palavra pronunciada, especialmente por Deus, tinha o valor de uma promessa solene: fato bem notável nos textos nos quais nossas versões empregam a palavra "promessa". O texto original usa apenas um verbo como *dizer* (amar),, ou *falar* (dabar), e isto basta. Tal constatação é pletórica de sentido teológico: pois sublinha a importância de certas expressões que assinalam incessantemente as páginas bíblicas: *Deus falou; assim fala Iavé; palavra de Iavé,* etc.

A —> *palavra* de Deus não tem necessidade de ser reforçada por fórmulas particulares, por juramentos ou compromissos excepcionais; quando é pronunciada é verdadeira, e Deus mantém a sua palavra; a palavra de Deus tem, para o homem, o pêso das promessas mais solenes. Mais tarde, no helenismo e no rabinismo judeu, não contentes com o verbo falar para sancionar a importância e firmeza da palavra, os israelitas inventaram um têrmo mais forte, análogo ao nosso "prometer" (os rabinos utilizaram uma palavra derivada da raíz *batah* = ter confiança).

2. É inútil ressaltar aqui as passagens onde o homem falando ao homem lhe faz uma promessa, frequentemente confirmada por um —> *juramento* (Ne 5.12). Seria preciso neste caso estudar os verbos "jurar", "fazer um juramento", "fazer um voto", etc. As mesmas palavras são empregadas quando o homem dirigese a Deus e toma um compromisso com êle (Dt 23.23). O que interessa aqui é a promessa que Deus faz ao homem quando fala ao homem. Sem dúvida existe reciprocidade de promessa, como consta em particular no Dt 26.17-18: "Tu fizeste prometer a Iavé que êle será teu Deus... e Iavé fêz-te prometer que tu serás um povo que lhe pertencerá".

Se buscarmos as circunstâncias nas quais a palavra de Deus teve mais especialmente o caráter de uma promessa, gostaríamos de reter dois casos típicos: a promessa feita a Abraão e a promessa feita a Davi.

a) A origem da História de Israel, a palavra solene de Deus a Abraão (Gn 13.14-17;

17.3-8; 22.15-18), repetida a Isaque (26.3) e a Jacó (28.13-14), e reproduzida pelas diversas tradições das quais se constitui o Livro do Gênesis, marca sem dúvida alguma uma tríplice promessa de Deus para os antepassados do povo. Quando, nos demais textos, faz-se alusão a uma ou outra destas promessas, é a Abraão que se refere de uma forma explícita ou implícita: a promessa inicial anuncia uma posteridade numerosa como as estrêlas do céu ou como o pó da terra (Ne 9.23; 1Cr 27.23); logo assegura a dádiva do país de Canaã, "manando leite e mel", futura terra de Israel e local da residência de Iavé no meio de seu povo (Dt 1.21; 6.2; 19.8; 31.20-23; Êx 12.25; Nm 32.11; Ne 9.8,15,23); finalmente anuncia uma bênção de Deus para com seu povo, o qual receberá a prosperidade e os bens materiais necessários para sua felicidade e sua paz (Lv 26.3-13; Dt 11.13-17; 28.11-14; Nm 10.29).

b) Quanto a promessa feita a Davi de ter sempre uma descendência sôbre seu trono, encontramo-la em 2Sm 7.12,16,28-29, e repetida por muitas vêzes por causa de sua importância no destino do povo (2Rs 8.19; 1Cr 17. 26-27; 2Cr 1.9; 7.18; Sl 132.11-12). A realeza de Davi foi considerada como a idade de ouro e como a época ideal do passado do povo em Canaã; a lembrança desta promessa na tradição posterior permanecerá viva e será evocada cada vez que se fale do porvir de Israel e do rei que há de reinar sôbre êle.

Poderíamos mencionar outros textos onde as palavras do Eterno têm a equivalência de uma promessa, mas acreditamos que nenhuma outra poderia tão bem como as duas promessas a Abraão e a Davi representar o papel que elas representam. Basta relembrar quanto, nas preocupações escatológicas e messiânicas do VT, êstes dois elementos ocupam um lugar de destaque na esperança de Israel: o reino de Deus será como a dádiva da verdadeira terra prometida ao povo (Jr 32.37-38; Ez 34.24; 37.24-25).

F. MICHAELI

PROMESSA

NT

1. a) No *grego profano*, a palavra *promessa* foi um têrmo jurídico: designava um decreto promulgado pelo Estado ou a apresentação de uma queixa. Na língua corrente, prometer significava anunciar antecipadamente o que se pretende fazer. Com uma única exceção, trata-se sempre de declarações feitas pelo homem a um de seus semelhantes ou a um deus, mas nunca de um compromisso da divindade para com os homens.

b) O *VT grego* (versão dos Setenta) não contém os têrmos *prometer* e *promessa*. Em compensação ambos têrmos aparecem nos textos que datam da *época judáica*. Quando possuem um significado religioso, referem-se às declarações feitas por Deus aos homens. Debatia-se entre os rabinos a questão de que condições deviam preencher os crentes para ser beneficiados com as promessas divinas.

2. A promessa ocupa um lugar de destaque no Nt. Pode-se dizer que todo o NT gravita em tôrno da idéia que as promessas feitas por Deus outrora aos Patriarcas e ao povo de Israel cumprem-se em Jesus Cristo, que "tôdas as promessas divinas são "sim" em Jesus Cristo" (2Co 1.20). Já tinham sido realizadas na antiga aliança: Abraão, por exemplo, habitou a terra da promessa; porém esta era apenas uma morada imperfeita e passageira, onde morou como estrangeiro, na espera da cidade definitiva construída pelo próprio Deus (Hb 11.8-10,11). Sòmente em Jesus Cristo recebem as promessas divinas seu perfeito cumprimento (—> *cumprir*) (At 13.23; 13.32-33; Rm 15.8; Gl 3.14). O evangelho, a boa nova que a Igreja deve deixar ouvir ao mundo, consiste precisamente em proclamar que as promessas outrora transmitidas pelos profetas cumprem-se agora na pessoa de Jesus de Nazaré (Rm 1.2-3).

Os profetas predisseram que, nos últimos tempos, o Espírito do Senhor derramar-se-ia sôbre tôda criatura (Jl 2.28-29). Jesus cumpriu esta promessa no dia do Pentecoste (Lc 24.49; At 1.4-5; 2.16-21,32-33). O tempo de espera está pois completo: a vinda de Cristo inaugurou o —> *tempo derradeiro*, o tempo da realização. A consumação de tôdas as coisas é iminente (Hb 10.25,37). É verdade que esta não se efetuou e os escarnecedores têm ocasião favorável para taxar de loucura a esperança dos cristãos (2Pe 3.3-4); eis a razão porque os crentes devem ser exortados a perseverar na fé, pois ainda podem recair na incredulidade e excluirem-se da promessa (Hb 6.11-12; 10.36; 4. 1-2). Deverão tomar-se de coragem: se o Senhor retarda a execução de sua promessa, não é por fraqueza, mas em virtude de sua paciência, a fim de dar a todos os homens uma oportunidade de arrepender-se (2Pe 3.9). O dia chegará certamente em que dará aos "seus" o que lhes prometeu, pôsto que está comprometido por juramento (Hb 6.13-20). Além disso, Deus entregou aos crentes umas arras, um penhor tangível do cumprimento de sua promessa, colocando sôbre esta promessa o sêlo de seu Espírito: o Espírito Santo constitui as primícias, as arras e o aval da realização final (—> *arras*. Rm 8.23; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.13-14).

3. Os autores do NT utilizam diversas imagens para descrever *o conteúdo* da promessa de Deus: afirmando que os crentes serão elevados à condição de filhos de Deus (Rm 9.8; Gl 4. 28); que, nesta qualidade, receberão algum dia uma —> *herança* (Gl 3.18,29), a qual está definida como o —> *reino* e como a —> *vida eterna* (Tt 1.2; Tg 1.12; 1Jo 2.25). Numa palavra, as promessas concernem a salvação trazida pelo Messias no fim dos tempos. As tais promessas são bem melhores do que aquelas que fundamentaram a antiga aliança, tanto mais que coisa nenhuma pode entravar sua execução (Hb 8.6).

4. Mas quem são *os beneficiários* da divina promessa? Ela está dirigida a Abraão e à sua posteridade (Rm 4.13), ou seja em primeiro lugar ao povo de Israel (Rm 9.4). Na antiga aliança, os pagãos eram excluídos da promessa (Ef 2.12). Eis porque Cristo exerceu seu ministério primeiramente junto aos membros de sua nação, os circuncisos (Rm 15.8). Mas a nova aliança é nova, entre outras inovações, por não excluir a homem nenhum. A verdadeira posteridade de Abraão não são seus descendentes segundo a carne, mas aquêles que vivem da mesma fé que êle, qualquer que seja sua origem (Rm 4.16). Falando adequadamente, só Jesus Cristo é quem merece o título de filho de Abraão (Gl 3.16). Mas aquêles que lhe pertencem. ou seja os que estão unidos a êle pela fé e pelo —> *batismo*, sêlo desta união, tornam-se membros da posteridade de Abraão e. portanto, herdeiros das promessas. (Gl 3.26-29).

Deus tem o poder de executar o que êle prometeu; duvidar disso é causar prejuízo à sua glória (Rm 4.20-21). Eis porque a herança está reservada àqueles que pela fé se apropriam da palavra do Evangelho (Hb 4.1-2). O cumprimento da promessa depende de Deus sòzinho, e não dos esforços do homem (Rm 4.16). Aquêle que procura obter a herança pela observação da Lei anula de fato a promessa, visto que se comporta como se ela fôsse sem valor (Rm 4.13-14; Gl 3.18). A herança foi garantida pelo testamento. A Lei que só interveio muito tarde, não pôde modificar nada das disposições dêste: Deus deu-a para que o homem descubra seu pecado e sua incapacidade de salvar-se a si mesmo, a fim de que seja assim levado à fé (Gl 3.15ss).

Isto não está em contradição com 2Co 7.1; efetivamente, neste texto, o dever de santificação do cristão não é apresentado como uma condição a ser preenchida para receber os bens prometidos; ao contrário, é pelo fato de terem recebido promessas eminentes que os crentes são convidados a se santificarem, para honrar o Senhor que as outorga. A promessa divina é pois o fundamento da obediência do cristão assim como a base de sua esperança.

A. GOY

PRÓXIMO

VT

Os têrmos hebreus que nossas Bíblias portuguêsas traduzem por "próximo" designam às vêzes simplesmente "o outro" (Jr 23.27: "os sonhos que cada um dêles conta a seu próximo"), mas em geral, o têrmo "próximo" designa um membro do povo de Deus e torna-se sinônimo de irmão (cf. Lv 19.17-18).

O têrmo "irmão" é aplicado primeiramente no VT para os filhos de um mesmo pai e, por extensão, aos membros da mesma tribo, do mesmo povo. Na lei mosaica, o laço não é tanto consangüinidade como verdadeira fraternidade na —> *aliança*. O têrmo "irmão" ou "próximo" designam a todos os que participam da aliança de Deus. Esta aliança tem como conseqüência obrigações morais bem definidas (Êx. 20.16,17; Lv 25.14; Dt 15.7-11). Algumas delas são nìtidamente limitadas aos membros da aliança; assim a remissão das dívidas do sétimo ano: "Poderás constranger o estrangeiro, mas se tiveres negócio com teu irmão, far-lhe-ás remissão daquilo que te deve" (Dt 15.1-3); ou ainda o tratamento dos escravos (Dt 15.12; cf Lv 25.39-46). Todos os mandamentos relativos ao próximo resumem-se no seguinte "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Lv 19 18). Notemos que o Levítico estende êste mandamento ao estrangeiro que se fixa no país (Lv 19.33-34).

O têrmo irmão é empregado também excepcionalmente quando um pacto é efetuado entre um Israelita e um não-Israelita, assim no caso de Salomão e Hirão, rei de Tiro (1Rs 9.13).

NT

1. *Sentido literal.* Trata-se em diversas ocasiões dos irmãos de Jesus, no sentido literal (Mc 3.31-32 par; 6.3 par; Jo 2.12; 7.3,5,10; At 1.14). Aquêles que, por razões dogmáticas, aceitam a tradição da virgindade perpétua de Maria invocam o costume judeu segundo o qual o têrmo irmão ou irmã pode designar parentes próximos, meio-irmãos ou primos. É em particular a interpretação da Igreja romana.

2. *Sentido religioso.* A palavra irmão continua sendo aplicada no NT aos membros da comunidade judaica (At 2.29; 3.22; 7.2, etc). Mas não tarda a designar essencialmente os membros da comunidade cristã. Aparece até 130 vêzes nos escritos de São Paulo.

a) Jesus considera seus discípulos como sua verdadeira família: "Quem é minha mãe e quem

são meus irmãos?" Logo correndo o olhar pelos que estavam assentados ao redor dêle, disse: "Eis minha mãe e meus irmãos!... Qualquer que faça a vontade de Deus é meu irmão, irmã ou mãe" (Mc 3.32-35). Esta passagem fundamental mostra que o que nos constitui irmãos, é nossa obediência a Deus, é o fato de comportarmo-nos como filhos do mesmo Pai. Mas êste Pai é o que "faz nascer o seu sol sôbre maus e bons". Daí o nôvo mandamento de não amar sòmente seu "próximo" mas seu inimigo (Mt 5.43-48). Jesus quebra aqui de maneira decisiva as normas de noção judaica do próximo. Na parábola do Bom Samaritano (Lc 10.25-37), o próximo não é, como se poderia esperar, o homem socorrido mas o Samaritano que o socorre, que se comporta como próximo.

b) Jesus vindo buscar e salvar o que estava perdido, *constituiu-se no próximo de todos os homens* e neste sentido a Igreja *antiga tinha* razão de ver no Samaritano da parábola uma figura de Jesus Cristo. Seguí-lo é comportar-se desde então como próximo não sòmente com relação aos irmãos segundo a carne, nem mesmo com os irmãos na fé, mas com relação a todo o homem.

c) Jesus fêz mais ainda; tomou sôbre êle, moribundo na cruz, a doença, o sofrimento, o pecado de todos os homens e de *cada homem em particular*. Permite-lhe isto dizer às —> *"nações"* (isto é, aos pagãos) que o rodeiam na cena do Juízo final (Mt 25.31-46) que aquilo que foi feito ao mais pequenino irmão a êle lhe foi feito. A exegese tradicional tem geralmente admitido que êstes "irmãos" eram os discípulos, em vista do sentido habitual dado a êste têrmo no NT. Pensamos nós (com TH. PREISS, cf Le Fils de l'Homme, ETHR, Montpellier, 1951, n.º 3, p. 39-43) que se trata aqui de apoucar o pensamento de Jesus: "Colocou-se no lugar de todos os miseráveis. Não sòmente num registro, contando como feitos a si mesmo os mínimos atos de caridade e serviço, os mínimos pecados de omissão de amor e de serviço, mas realmente, em carne e osso, tomou o lugar do menor, do último de seus irmãos."

d) Jesus enfatiza que os dois mandamentos de —> *amor* a Deus e amor ao próximo são indissolùvelmente ligados (Mt 22.35-40). O VT já denotava isso. O que há de nôvo é a extenção da noção mesma do próximo, irmão e a qualidade dêste amor (Jo 13.13-34). Deus chama os crentes a serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que seja êste "o primogênito entre muitos irmãos" (Rm 8.29). No amor ao irmão reconhece-se a autenticidade da fé (1Jo 2.9-11; 3.12-17; 4.20-21). Os "fortes" deverão conduzir os "fracos", pôsto que se trata de irmãos pelos quais Cristo morreu (Rm 14.13-15; cf 1Co 8.9-13).

Em Jesus Cristo, não há mais nem judeu nem grego, nem escravo nem liberto, nem homem nem mulher (Gl 3.28-29; cf Cl 3.11); o escravo torna-se "um irmão bem-amado" (Fm 16); tôda mulher cristã torna-se "uma irmã" (Rm 16.1; 1Tm 5.2), partícipes das mesmas graças e do mesmo serviço.

Assim, o ato pelo qual o Filho de Deus fêz-se nosso próximo, nosso irmão, tomando sôbre êle nossa condição humana, torna-se o fundamento de tôda a ética cristã, de todo nosso comportamento com nossos semelhantes.

S. DE DIÊTRICH

PURO

VT

1. *As leis de purificação* (ver especialmente Lv 11.-15). A distinção entre puro e impuro não é exclusivamente bíblica: existe nas nações que confinam com Israel, e, generalizando, poderia afirmar-se que ela é um dos elementos fundamentais da "religião". Porém na Bíblia, estas noções tomarão um significado nôvo. A fim de compreendê-las, a maneira mais simples é considerar os efeitos da *impureza*.

Se o sacerdote infringe as leis de purificação, deve ser considerado impróprio para as funções sacerdotais (Lv 21.1-15). Ao leigo em estado de impureza não é lícito comer coisas consagradas (1Sm 12.4), viandas sacrificiais (Lv 7.20-21), nem entrar no Templo (Lv 12.4), nem participar das festas cultuais (2Cr 30.17-20), nem fazer a guerra santa (Dt 23.9-14; Nm 31.19-20). Em caso de curar-se um leproso, cuja impureza o afastara do acampamento, êle não poderá assomar de nôvo ao Templo senão por escalões progressivos, sendo-lhe lícito penetrar no acampamento, porém não na sua tenda, logo na sua tenda, mas não na tenda de "assignação" (Lv 14.1-11), finalmente poderá ser apresentado diante da tenda de assignação. Tudo o que toca ao culto deve ser puro (Ex 25.31; 30.35; Lv 4.12; também Ne 12.30; 13.30). *A impureza exclui da esfera sacra.* A pessoa que, em estado de impureza, faz um ato que requer o estado de pureza, deve ser eliminada do povo de Deus (Lv 7.21).

Lv 10.10 coloca em paralelo sagrado e profano, puro e impuro. Evidentemente não se trata de qualquer equivalência. Aquilo que pertence a Deus é sagrado, e o que pertence à criação é profano. Porém esta distinção não constitui uma repartição estática, pois entre o transcendente e a contingência material não existe fronteira. Para compreender isto, é mister relembrar a noção fundamental da psicologia israelita: a saber, a noção de alma, ou melhor de potencialidade. Quando um sêr ou um objeto manifesta uma eficácia ou uma intencionalidade, tal

sêr ou objeto é animado de potencialidade: revelando-se assim no profano a presença do sagrado e do divino; Deus é potencialidade absoluta; *Iavé tem ciúme de qualquer outra potencialidade.*

Conseqüentemente o *profano* pode ser puro ou impuro. A maior ou menor potencialidade do objeto profano revela a sua maior ou menor participação na santidade. Porém, se sua potencialidade fôr estranha a Iavé, haverá oposição entre tal objeto e Iavé; define-se assim o *impuro* que deve ficar afastado do sagrado, enquanto o profano-puro pode, pelo contrário, tornar-se sagrado. Seria um êrro julgar apressadamente que impuro e santo são equivalentes, pois, ao contrário, repelem-se: o que é sagrado para uma religião é imundo aos olhos de outra (em particular da israelita). Do impuro deve-se fugir sempre, mas se acontecer que se deva afastar do sagrado, é porque se carece das disposições necessárias para o encontro com o sagrado, que constitui em si uma fonte de bênçãos.

O que é imundo é imundo em si mesmo e pode contaminar, comunicando sua impureza. Portanto quem contrair tal *imundície* deverá purificar-se, quer dizer, santificar-se para entrar de nôvo em relação com Iavé, o Santo, quer no culto ou simplesmente na sociedade do povo de Deus. Assim, fora de Deus, é santo a quem Deus escolhe e se reserva, comunicando-lhe sua própria potencialidade, ou melhor, seu Espírito (Sl 51.12-13).

O profano feito santo (pode dessacrar-se = profanar-se, para retornar à vida banal. Esta profanação é boa sòmente se cumprida conforme certas regras (ritos de saída, oferta e manducação sagrada do dízimo e das primícias: ver Dt 14.22-23); é má tôda vez que coloca brutalmente o profano-puro já consagrado em contato com coisas ou pessoas destinadas a ficar sempre profanas-impuras ou, pelo menos, profanadas (ver 1Sm 5-6; 2Sm 6.6).

2. *As coisas impuras.* Tudo se encontra mais ou menos manchado e profanado pela presença dos pagãos, os pagãos são impuros por causa dos ídolos que adoram. Porém perante Israel tudo isto é impuro em si, porquanto participa de uma totalidade de alma (=de uma potencialidade) oposta a Iavé. Cumpre enumerar as diversas coisas que para Israel são fonte de impureza: reduziremo-las a dois parágrafos para maior clareza da classificação no seio desta totalidade hostil. É impuro:

a) *Tudo que está ligado ao paganismo*: 1.° — *Certos animais.* Veda-se, não tocá-los, mas comê-los, pois comer é apropriar-se de uma parte da alma daquilo que se come; o povo santo comerá exclusivamente aquilo que a sua alma pode assimilar e vê-se proibido em participar tôdas as coisas sagradas do estrangeiro. Esta é a fonte da discriminação entre animais permitidos e proibidos, provàvelmente em grande número de casos (pois, em outros casos a distinção deve-se à presença no animal de uma potencialidade estranha o que daria lugar a classificar tais animais no parágrafo seguinte). Inversamente, os pagãos não poderão comer na mesa israelita, pois Israel deve conservar-se santo (Lv 11; 20.25-26; Dt 14.1-21; Gn 43.32). 2.° — *As carnes oferecidas aos ídolos.* Esta proibição aparece tardiamente, quando Israel não está mais "a parte" das nações, mas disperso pelo mundo na diáspora, onde encontram diàriamente oferecidas nos mercados as carnes provindas de sacrifícios pagãos (Ver 1Macab 1.65-66; At 15.29). 3.° — *Os frutos de Canaã* durante os três primeiros anos de colheita, porquanto estão ligados à adoração anterior do deus Baal, divindade do solo (Lv 19.23-25). 4.° — *O país ocupado pelos pagãos* (Lv 1.25; Nm 33.51-56; Ed 9.11), as casas dos pagãos (cf a proibição lançada — o "interdito" — sôbre as cidades cananéias durante a instalação: Js 6.24; 7.26). *Proibido* faz-se o opôsto de —> *santo.* Na raíz do vedado encontramos o —> *ídolo,* fonte e conjuntamente símbolo de uma totalidade de alma diferente daquela do povo de Israel (Gn 5.2; 2Cr 34.3; Ez 23.17).

b) *Tudo o que manifesta uma potencialidade independente de Deus.* Cumpre mencionar aparte o —> *sangue,* veículo por excelência da alma, impuro ou sagrado conforme os casos, portanto fonte de impureza (Nm 35.33) ou de purificação (Lv 14.52), mas que não se deve comer (Gn 9.4; Lv 7.27). Antes de enumerar as coisas impuras que seguem, notemos que elas inspiraram, muito provàvelmente, temores, por ter-se constatado nelas um perigo, originando-se-lhes portanto um carácter misterioso: sua proibição deve-se mais a um "tabu" do que a precauções de higiene. São elas: 1.° — *Os cadáveres* de homens (Nm 19.11; 2Rs 23.13-14; Ez 39.12), de animais impuros (Lv 11.27-28), ou de animais puros mortos naturalmente (=não abatidos pelo homem para alimentação ou sacrifício, Lv 17.15). Os sepulcros devem ser caiados antes da Páscoa para serem vistos e evitados pelos peregrinos. Os mortos entram numa esfera de santidade incompatível com Deus. 2.° — *As vítimas sacrificiais nos dois* primeiros dias (Lv 7.16-18). 3.° — A *lepra* das pessoas, das vestes ou das casas (Lv 13-14). 4.° — *Tudo que está ligado ao mistério da geração*: o parto (Lv 12), o fluxo menstrual ou qualquer outro fluxo normal ou doentio (Lv 15), as relações sexuais normais (1Sm 21.5; 2Sm 11.4). Impureza aumentada pela culpabilidade em se tratando de atos ilegítimos ou antinaturais (Lv 18). 5.° — *A novilha vermelha e*

sua cinzas (Nm 19), ainda que sagrada, talvez precisamente porque ela serve para o rito da expiação.

Os objetos em contato com coisas imundas tornam-se impuros devendo ser evitados (Lv 15.4). Sòmente são imunes do contágio a água das fontes e as sementes (Lv 11.36), em virtude talvez da potencialidade purificadora da água e do mistério germinativo. A impureza é mais contagiosa do que a santidade (Ag 2.11-13).

3. *A pureza moral.* Na mensagem profética, a impureza toma um sentido ético ligado à vontade de Deus santo (Is 6.5; Jr 13.27; Hc 1.13; ver Sl 19.9s; Pv 15.26). A pureza legal não é simplesmente uma lição e um símbolo de pureza moral. Ainda que tardiamente os fariseus tenham exagerado a primeira em detrimento da segunda, e que a segunda chegou a separar-se da primeira tornada hipócrita, isto não nos deve induzir em êrros. Passa-se da pureza legal para a pureza moral não por um excesso do corpo ultrapassando-se a si próprio em benefício da alma, e sujeitando-se rigorosamente às obediências exigidas pela lei de pureza, — mas por uma profundidade espiritual, refletindo sôbre a noção de temor de Deus. O impuro é *contrário em si à potencialidade de Iavé.* Não se purificar quando se está (legalmente) imundo é um pecado moral: em virtude não da mera desobediência à ordem de purificação, mas *da oposição a Deus em sua essência mesma*; porque Deus é o Santo por excelência (Lv 11.44-45). Se as leis de purificação, bem antigas, se redigem tardiamente durante o exílio, é sem dúvida para não esquecê-las maugrado a ausência do Templo, mas é também como eco à mensagem dos profetas: a purificação física é um sinal, um sacramento da purificação moral.

A moral decorre da definição de "puro". A ação feita pelas mãos ("ter as mãos puras" = "estar sem falha", 2Sm 22.21; Jó 17.9) provém do todo da alma; ela é reta se êste todo está implicado. Ora a impureza destrói a integridade da alma e arruína o ser (Mq 2.10). Um coração puro (Gn 20.5) é o contrário de um coração dividido, de uma alma quebrantada por uma vontade estranha. O que está apartado e santificado por Deus não recebe sua vontade como uma ordem exterior, mas está colocado na esfera da santidade de Deus e participa de seu Espírito. Então será possível a aproximação a Deus: a oração (Jó 16.17), o acesso ao Templo (Sl 24.4). O —> *pecado* é revolta, isto é, oposição ontológica para com Deus, submissão a uma outra vontade e, portanto, a uma outra potencialidade: (portanto, o pecado de Israel é maior do que o dos pagãos: Am 1. 1-3.2).

A impureza vem de fora. No obstante, consentí-la é pecado interior; inversamente o pecado constitui uma impureza. A infidelidade para com Deus é uma imundície semelhante ao adultério e à prostituição (Os 2). Uma alma impura não logra desenvolver-se, mas se faz raquítica: a relação da aliança com Deus perturba-se. Tais conseqüências eram, inicialmente, automáticas; porém, depois de aparecer a relação pessoal entre Deus e o homem, o Deus santo manifesta-se zeloso e ciumento e o homem não consegue viver sob a cólera do seu Senhor.

4. *A purificação.* Deus é santo; o homem é impuro (Lv 11.44; Jó 4.17; Hc 1.13), impuro por contágio, por comportamento e até por natureza (Jó 14.4; Sl 51.7). É preciso uma purificação, e depois de conseguida esta, um esforço por permanecermos puros (como o esfôrço de Jó 33.9).

a) Notemos primeiramente o duplo papel representado pelo fogo: êle purifica certos objetos como os metais (Nm 31.22-23; Ml 3.3), e quem sabe devido a isto os tesouros inimigos podem entrar no tesouro de Deus visto que o país está "purificado" pelo fogo (Js 6.24); também o fogo consome a oferta, purificando-a e desprendendo o princípio de vida que sobe até Deus. É evidente porém que sua ação destrui habitualmente aquilo sôbre o qual age: daí para Israel e seus bens, o papel desempenhado pela água.

Uma ablução deve sempre efetuar-se, com ablação às vêzes dos pêlos que são considerados como uma sede do princípio vital, portanto fàcilmente contamináveis (Nm 8.7). A ablução tem por base o banho e a ação purificadora da —> *água*: lavagem parcial ou total, por ocasião do nascimento (Ex 16.4), do casamento (Rt 3.3; Et 2.3), para buscar e exprimir saúde e alegria (ver —> *Unção*), limpando-se e perfumando-se (o corpo, os pés, as mãos, o rosto).

Freqüentemente deve efetuar-se o —> *sacrifício* de uma vítima cujo —> *sangue* evacua a potencialidade impura (—> *Expiação*) e de uma outra cujo sangue religue à potencialidade divina (holocausto): após um parto (Lv 12.6) após um contato de um cadáver (Nm 19; 2Sm 12.15s), após a lepra (Lv 14), após um fluxo (Lv 15). A duração da impureza é variável: até a tarde após o contato (Lv 11. 24), sete dias após a cura (Lv 14.8-9) ou o contato de um cadáver humano (Nm 19.11), quarenta dias após o parto (Lv 12.2-5; e o dôbro se a criança fôr uma menina).

O sacerdote, pessoa sagrada, preside esta cerimônia, não sòmente para aquêle que é imundo ocasionalmente, mas para o povo, o país e especialmente o —> *Templo* (centro do país e ligado ao povo): tudo o que vai ao Templo

deve ser purificado, e a santidade do Templo (onde o homem impuro reencontra o Deus santo) deve ser mantida pela extinção anual do pecado (Lv 16). A fim de executar tudo isto os sacerdotes e levitas devem purificar-se a si mesmos (Nm 8.6-22; 2Cr 29.15-19; Ed 6.20).

b) Mas nem a ablução (Jr 2.22; Jó 9.30), nem o sacrifício (Sl 51.18) possuem valor mágico: são sinais. Não se trata de purificar-se, mas de ser purificado, pelo —> *perdão* de Deus (Sl 32.1-2) e não por um rito humano. Deus conduz misteriosamente o culpado em direção à necessidade de perdão (2Sm 12; Is 38.17; Dn 11.35) o qual será implorado na oração, qualquer outro rito sendo substituído pela confissão dos pecados (Sl 51).

A ação purificadora nem por isso é suprimida; porém ela provém de um ato criador de Deus (Sl 51.9-12; Is 1.18; Ez 36.25-26; Dn 12.10). O sacrifício em si mesmo não fica excluído mas será ofertado pelo próprio Deus na pessoa do Messias (ver Is 53.12). O maior crime é recusar-se de ser purificado (Ez 24. 13).

D. LYS

NT

Nos evangelhos sinóticos, aparece Jesus como aquêle que transforma certos sêres declarados impuros em seres puros. Graças ao seu poder curativo, leprosos são sarados. Os evangelistas dizem: "Os leprosos são *purificados*". Esta purificação não se reduz meramente a um ato milagroso que transforma homens doentes fisicamente em seres ritualmente puros, irreprováveis diante da lei judaica. Seu sentido é bem mais profundo: manifesta a intervenção divina que transforma o que está corrompido, quer o corpo ou o ser total. O episódio dos dez leprosos é significativo a êste respeito (Lc 17.11.19): Jesus reclama não sòmente a cura mas a conversão.

A pureza ritual, mesmo de parte de homens sadios, é decerto insuficiente: Jesus afirma-o em têrmos virulentos aos fariseus (Mt 23.25-26; Lc 11.39). Única verdadeira é a purificação que concede pureza da alma e comunhão real com Deus (Mt 5.8). A pureza não é pois o privilégio de certos homens íntegros em si mesmos, pois ela resulta da intervenção de Deus que torna puro o coração impuro do homem (Mc 7.18-23). Traduz-se por uma conduta conforme à vontade de Deus. Esta não pode ser obtida exclusivamente pela aplicação de princípios rígidos. Um homem não é puro pelo fato de ter feito seu dever ou porque tem uma consciência sã. É puro quando o Senhor atua em sua vida. Ninguém é puro em si, mas cada um fica puro pela fé no Senhor. O quarto evangelho faz dizer a Jesus: "já estais puros por causa da palavra que vos tenho anunciado" (Jo 15.3).

Esta pureza vivida, resultado de uma comunhão constantemente renovada e reafirmada em Cristo, excede infinitamente em grandeza e fôrça todos os princípios a que desejariam os homens reduzí-la: o apóstolo Pedro (segundo o Livro de Atos 10.15; 11.9) vê-se constrangido a reconhecer que os pagãos não são mais impuros que os judeus e que a fé sòmente cria entre ambos uma distinção, não sua raça.

O apóstolo Paulo retoma esta idéia da pureza. Para descrever as diversas situações humanas diante de Deus e do seu Cristo, usa êle diversas palavras que poderiam ser traduzidas tôdas em português por: sem mistura, intato, (Rm 16.19; Fp 2.15), irrepreensível (atualmente) (Fp 2.15), sem reproche (Fp 2.15), postos à parte (Fp 1.10), que não melindram (Fp 1.10). Não é tanto a variedade de expressões, com certas nuanças quase imperceptíveis, que importa, mas a realidade espiritual expressa pelo apóstolo.

Jesus dizia já aos cristãos de ser "sem mistura como as pombas" (Mt 10.16). O apóstolo deseja que os crentes sejam sábios no que concerne o bem e "sem mistura no que concerne o mal" (Rm 16.19). É o resultado da obediência à fé (Fp 2.12-15). "Fazei tôdas as coisas sem murmurações nem discussões para que sejais irrepreensíveis e sem mistura, filhos de Deus sem reproche no meio de uma geração perversa (lit. torcida) e corrompida (lit. estrábica)". A retidão e a simplicidade do coração permitem ao crente "discernir" o que é importante na conduta diária e elas o conduzirão até ao dia do Cristo, até sua volta, quando deverá estar puro a fim de não ser objeto de escândalo (Fp 1.10). A pureza atual da conduta do cristão (Fp 4.8) apenas possui valor no sentido de permitir o encontro final com o Cristo. É desde já o resultado da esperança e da alegria da vida futura, na presença visível do Senhor que nos purificará inteiramente e para sempre.

É neste sentido que as epístolas pastorais falam de um *coração* puro (1Tm 1.5; 2Tm 2. 22), ou de uma *consciência* pura, e que a primeira carta de São Pedro cita a conduta pura das mulheres cristãs (1Pe 3.2). Pois a purificação do ser (da alma) (1Pe 1.22) resulta da obediência à verdade.

Na epístola aos Hebreus, a purificação, obra humana, resultado de ritos destinados a desaparecer, está oposta à obra purificadora realizada pelo sacrifício de Cristo cujo fruto é de levar-nos a servir a Deus vivo (Hb 9.13-14: ver 10.2).

Em suma, pode-se reconhecer através das diversas palavras que servem para traduzir a idéia de pureza em todos os escritos do NT uma unidade de opinião muito notável: o ho-

mem feito impuro por causa de seu afastamento de Deus, torna-se puro pela comunhão constante com o Cristo. Sua pureza jamais é adquirida, porém constantemente recebida até o dia em que Cristo voltará e tornará visível esta pureza: até lá é apenas o fruto da fé.

M. CARREZ

RECOMPENSA

O têrmo grego que nossas versões portuguêsas traduzem geralmente por recompensa, significa literalmente o salário devido ao trabalhador pelo trabalho realizado (Lc 10.7; 1Tm 5.18; Tg 5.4; Mt 20.8), ou a remuneração dum serviço prestado (At 1.18; 2Pe 2.15: "o salário de iniquidade" significa o benefício pecuniário que Judas e os falsos doutôres tiraram de seus pecados). Igual significação, embora no figurado, há em Jo 4.36 e em 1Co 9.17-18. Na maior parte dos contextos, a noção de salário conserva o sentido essencial de recompensa que Deus concede aos homens que têm feito sua vontade divina (Mt 6.1,4, 6,18; 1Co 3,8,14; 2Jo 8, etc.), embora também, excepcionalmente, expresse a retribuição divina, prêmio ou castigo (Ap 22.12; 2Pe 2.12-13: aqui "salário de iniqüidade" forma trocadilho com a mesma expressão que, a seguir, aparecerá no sentido literal dois versículos mais abaixo; ela significa o justo castigo da iniquidade). O NT tomou do VT, não apenas o têrmo de recompensa, mas também a concepção legal que presidia ao uso e repartição das recompensas.

A retribuição no VT. Nas suas mais antigas escrituras, o VT nos apresenta a retribuição divina de maneira essencialmente negativa: Deus pune os homens que violando as disposições da —> *aliança*, se excluem dela. Assim acontece com Adão e Eva (Gn 3.16-19; ver 2.17), com a humanidade nos tempos de Noé (Gn 6.5-7), com os habitantes de Sodoma e Gomorra (Gn 18.20-21), etc. Ainda mais nìtidamente depois do Sinai, Deus deixará correr sua ira contra os transgressores da aliança (Nm 25.3; Js 22.20, etc.). Uma vez firmada a aliança, em Adão, em Noé, em Abraão, em Moisés, uma vez unido o homem com Deus em virtude da soberana iniciativa dêste, a atividade do homem torna-se decisiva: permanece na aliança, ou sai dela. Deus, por sua vez, não faz outra coisa senão reagir em função da fidelidade ou infidelidade do homem. Os primeiros profetas se contentam em salientar êste aspecto fundamental, essencialmente negativo, da remuneração (negativo, por fundar-se sôbre a aliança positiva de Deus). Os Israelitas erram gravemente pensando que a sua vocação basta para garantir-lhes a salvação, seja qual seja a sua conduta; pelo contrário, esta vocação os convida para viver nas exigências da salvação, para se guardarem fiéis às obrigações do pacto e escaparem destarte à ira divina, amparados pela aliança, única fonte de vida (Am 3.2; 2.6,14-15; Os 6.7; Is 5).

O pensamento grego clássico, falto de qualquer noção análoga à idéia israelita da aliança divina, não concebe possível que o homem tenha alguma referência que não seja o bem soberano. Na perspectiva grega, a remuneração carece de sentido. O bem leva em si mesmo sua retribuição, ou melhor dito, o bem constitui sua própria retribuição. Para o Israelita, pelo contrário, os atos humanos não têm valor próprio, mas se valorizam apenas em virtude de ser o meio de permanecer êle na aliança firmada por Deus.

A noção de retribuição, em Israel, paulatinamente enriqueceu-se, aliás de maneira absolutamente legítima, pelo menos nos inícios desta evolução. Em primeiro lugar, passou-se, devido à influência de Ezequiel, duma concepção coletiva a uma concepção individual da remuneração (Ez 18). Logo, descobriu-se o aspecto positivo: assim como, transgredindo a aliança, incorre-se na ira divina, também, permanecendo no pacto, recebe-se parte da bênção divina, geralmente em forma bem material. O Deuteronômio é a expressão típica desta progressão ideológica, tanto no livro originalmente escrito com êste nome, quanto na remodelação que fêz de textos anteriores, como por exemplo Juízes (Dt 28; 30.1-20; Jz 2.6-22).

Todavia esta evolução, legítima em si, podia levar, e de fato levou, a uma deformação da noção autêntica de retribuição. Por uma parte, a remuneração individual, concebida de modo excessivamente racional e temporal, deu lugar a problemáticas insolúveis (Jó, o Justo, vítima da dor), que ecoam no ceticismo do Eclesiastes (8.14). Por outra parte, a remuneração foi paulatinamente separada da aliança e veio a constituir um dogma independente: admitiu-se que os atos humanos davam, *ipso facto,* ao seu autor um direito à salvação, como se a aliança deixasse de representar seu papel permanente e essencial. Contràriamente ao pensamento israelita primitivo, o legalismo judeu ulterior devia finalmente juntar duas nações absolutamente antagônicas dentro da perspectiva bíblica: as de retribuição e de mérito.

A remuneração no NT. Como em muitos outros particulares, também aqui o NT reata, acima do judaísmo, confirma e aperfeiçoa a noção genuína do VT. De modo geral, constatamos que a noção equívoca de retribuição cede lugar à noção mais clara de recompensa. Como outrora no Israel autêntico, recompensa e castigo não são, no NT, duas espécies, embora contrárias, dum mesmo gênero neutro; mas, em face da aliança, revelam-se duas realidades especìficamente diferentes entre si.

1. Notemos em primeiro lugar que fora da aliança, isto é, em linguagem evangélica, fora do reino de Deus anunciado por Cristo, ou em linguagem paulina, fora do Cristo, o Homem, seja êle quem fôr, fica entregue à ira divina (Mt 3.7; Rm 1.18). *Para o homem não há salvação senão mediante a* —> *fé,* o abandono à misericórdia de Deus manifesta em Jesus Cristo. Impossível merecer esta salvação, desde que ela tenha sido dada de graça (Lc 19.9-10).

2. Concluiremos então que as ações humanas são indiferentes? De modo nenhum. Pelo contrário, *elas se tornam tanto mais decisivas,* demonstrando se os homens têm realmente fé. O importante pois não é o que diz o homem, mas o que êle faz. Só temos um meio de demonstrar a nossa fé para os demais e para nós mesmos: precisamente, essas —> *obras* (Mt 21. 28-32; 25.14-30; 25.31-46; Rm 2.6-11; Tg 2.14-26).

3. Todavia, crente nenhum pode atribuir às suas obras a capacidade de o salvar. *Como tais,* estas obras são inúteis (Lc 17.7-10; Rm 3.27-31), o crente portanto não se pode gloriar delas. Por que? Porque não é norma natural mas exclusiva graça de Deus que as boas obras recebem recompensa. Sòmente em virtude da divina graça, as obras boas são imputadas a quem as fizer: tal é o significado da parábola de Mt 20.1-16. Significação muito bem formulada em Rm 4.4: "ao que trabalha, o salário não é dado como favor, mas como dívida" (= o salário não é uma gratificação, mas uma dívida ao trabalhador). Negar-se a fazer as boas obras reclamadas por Deus, é portanto demonstrar que não aceitamos viver do Espírito de Deus (Gl 5.16-25).

4. A recompensa, nestas condições, *não se distingue pois da própria salvação.* Ela é a salvação, não mais oferecida mas aceita. Portanto a salvação não pode constituir um móvil interessado; antes, ela é dada exclusivamente àqueles que renunciam a si mesmos (Mc 8.34-35). Neste sentido, a recompensa está "no céu" (Mt 5.12; 6.20; 19.21) embora não seja exclusivamente futura, pois os crentes recebem desde já as arras dela (2Co 5.5; Mc 10.28-30).

5. Portanto nem a fé, nem as obras são as que salvam. Mas Deus em Jesus Cristo. Todavia, o homem, mediante a fé, aprova o plano divino de salvação e sua realização em Cristo, e, mediante as obras, demonstra que sua fé é sincera. A proposição: "Deus recompensará os crentes pelas obras que lhes inspira a fé" equivale pois a dizer que: *"Deus na realidade dá ao homem, mediante a fé, o poder de viver no reino que fundou em Jesus Cristo.* Qualquer possibilidade de recairmos no legalismo fica assim excluída, pois ùnicamente quem "permanecer" em Cristo dá fruto (Jo 15.5). O ato de fé não é uma aventura que desemboca no nada, mas é a própria sabedoria (Mt 7.24; 25.1-13), fundada em Deus mesmo (1Co 2.12-14) e que desemboca na plenitude das promessas divinas (Gl 6.7-10).

J.-L. LEUBA

RECONCILIAÇÃO

1. Entre as diversas palavras que descrevem a nova situação do mundo causada pela morte de Jesus na cruz, "reconciliação" ocupa um lugar privilegiado. Pois, embora pelo seu conteúdo relacione-se estreitamente com —> *salvação,* —< *justificação,* —> *paz,* etc., *reconciliação* goza da peculiaridade de não ter, quanto a sua forma, nenhum ancestre direto, nem no VT, nem no léxico religioso helenístico. O evento redentor iniciou uma mudança tão radical para a humanidade e, simultâneamente tão específica para a teologia, que se necessitava um vocábulo nôvo e original para o designar adequadamente. Vocábulo, aliás, destinado a conhecer no pensamento cristão uma fortuna que ultrapassa absolutamente o lugar que tinha no contexto do NT. Encontramo-lo, na sua significação teológica, apenas cinco vêzes em textos de inspiração paulina: Rm 5.10-11; 11.15; 2Co 5.18-20; Cl 1.20-22; Ef 2.16. Cinco textos apenas, mas textos de pêso extraordinário.

A raiz do vocábulo grego é *allos* (latim: alius) que corresponde a nosso adjetivo *outro.* Os primeiros derivados guardam êste sentido radical de *tornar outro* (assim em At 6.14: Estêvão é acusado de ter declarado que "Jesus *tornará outros* os usos que temos recebido de Moisés); mercê dum prefixo, o grego clássico conseguiu um têrmo cuja significação primeira era *mudar,* trocar, no sentido ora de *transformar* ora de *permutar,* derivando-se daí a idéia de reconciliar, usual na linguagem corrente (reconciliar adversários, reconciliar espôso e espôsa). O substantivo evoluiu da mesma maneira: de *outro,* para *permuta* e para *reconciliação.*

2. Temos salientado já que êste têrmo carece de equivalente exato no hebraico (os LXX sòmente o utilizam no Livro dos Macabeus). Todavia podemos reunir todo um conjunto de textos que, de maneira mais ou menos precisa, anunciam e prefiguram o tal vocábulo no VT. Pode-se por exemplo citar os trechos que aludem a uma volta à divina graça do povo pecador. Pode-se, ainda mais, invocar os —> *sacrifícios* de propiciação, as cerimônias do grande dia das expiações do ano sabático, do jubileu (Lv 16.17,25). O Jubileu de fato significava para Israel, um nôvo comêço, uma situação permutada: as transações comerciais e as dívidas, as culpas e as impurezas, vinham a ser anuladas; o pêso do passado não mais intervi-

nha nas relações com Iavé nem nas relações mútuas. Invocou-se também a morte dos sete mártires que, na opinião de 4Mac 17.1, iniciou uma nova era em Israel. E também podem ser invocados muitos textos proféticos, por ex. Is 11, onde o Reino messiânico aparece operando uma reconciliação cósmica das criaturas, Os 2.23 (citado por Paulo em Rm 9.25: "Chamarei povo meu o que não era meu povo, e amada a que não era amada". Acrescentemos enfim tantas profecias e orações que prenunciam ou invocam a intervenção definitiva de Deus a favor de seu povo, a instauração final da Jerusalém triunfal, muitas vêzes dada por sinal duma reconciliação universal. Sem dificuldades, pois, acharíamos antecedentes eventuais explicando a introdução no léxico da palavra *reconciliação*. Focalizaremos, para concluir nossas reflexões sôbre o VT, os raros textos onde o têrmo grego figura, usado pelos LXX. São êstes: 2Mac 1.5: "Que Deus ouça vossas súplicas e convosco se reconcilie"; 2Mac 5.20: "... por ocasião da reconciliação com o Senhor"; 7.33: "Deus se há de reconciliar de nôvo com seus servos"; 9.20. É significativo constatarmos que para a piedade judaica da época uma volta à graça aparece ligada inevitàvelmente a uma iniciativa *humana*: orai, arrependei-vos, oferecei sacrifícios e o Senhor se deixará aplacar e afastará de vós a sua ira ("Voltai para mim e eu voltarei para vós". Esta constatação permitir-nos-á compreender a extraordinária doutrina do NT.

3. Para determinar o sentido que a palavra toma no NT, focalizemos os diversos textos que mencionam a reconciliação e estudemos quais são o sujeito, o objeto, as circunstâncias e conseqüências desta.

a) *O sujeito*. Em Rm 6.11; 2Co 5.18ss, Deus é o sujeito, o autor da reconciliação. Em Cl 1.20-22, é "o pleroma", quer dizer o próprio Deus, também, conforme a terminologia peculiar da Epístola. Efésios declara ser o Cristo o autor da reconciliação, salientando porém que o Cristo figura lá apenas como o executor do plano de Deus sôbre Israel e as nações. Consta pois unanimidade nos depoimentos: sem dúvida nenhuma, é Deus só que tem a plena iniciativa desta reconciliação, não intervindo as disposições de seus parceiros. Deus é quem decidiu, realizou e anda continuando esta obra até seu término: "Tudo provém de Deus que nos reconciliou" (2Co 5.18).

b) *O objeto*. Quem tem sido reconciliado? Responde Rm 5: *Nós, os inimigos de Deus* (Não: nós, os crentes!) e Rm 11: *O mundo*, entendido tècnicamente, isto é, o mundo das nações pagãs, até agora privadas da cidadania em Israel, alheias às alianças da promessa, sem espernça e sem Deus (Ef 2.12). Também para 2Co 5, o objeto da reconciliação é *o mundo*, embora aqui no seu sentido UNIVERSAL, a humanidade, tôda a criação sujeita ao pecado (v. 19). Para Cl 1.20: "tôdas as coisas, quer sôbre a terra, quer nos céus". Cl 1.22 especifica: "a vós outros que éreis *estranhos* (lembrar que esta palavra tem a mesma raiz que o verbo reconciliar) e *inimigos* pelos pensamentos e pelas obras malignas, agora, vos reconciliou..." Ef 2.16 ensina que Deus reconciliou os dois troncos da humanidade, judeus e gentios outrora igualmente colocados debaixo da ira de Deus e mùtuamente opostos e divididos por uma parede de separação. Êstes diversos depoimentos coincidem em afirmar duas coisas: a reconciliação tem um alcance universal; os beneficiados até agora tinham manifestado apenas hostilidade para com Deus e relutância uns contra os outros.

c) *As circunstâncias*. Os textos concordam em afirmar: *em Jesus Cristo*, o Filho (Rm 5), o primogênito de tôda a criação (Cl 1.15). Mais determinadamente ainda: *Sua morte sôbre a cruz*, descrita e evocada diversamente nos diversos textos: pela —< *cruz*, pelo —> *sangue* da cruz (sangue evocador, além do sangue do sacrifício ritual, da morte livremente consentida). Cada texto a seu modo corrobora êste depoimento essencial: a reconciliação está ligada a um acontecimento que se produziu num lugar e numa hora determinados, através da morte amaldiçoada dum supliciado sôbre um patíbulo. Portanto a reconciliação origina-se e nasce não da psicologia, da religião, do culto ou do rito, *mas da História*. O sentido desta morte aparece também claramente especificado: Cristo morreu por nós (Rm 5.6-7) = vicàriamente em nosso lugar; por todos (2Co 5.18-21). A êle foram imputadas nossas ofensas. Êle sofreu o juízo de Deus e a condenação da Lei (Ef 2.13ss) e tudo que oponha os homens, Israel e gentios; êle foi vítima, arrastou na sua morte tôda a inimizade (Ef 2.15); sua rejeição prefigurou a rejeição de Israel que provocou o acesso à graça para todos. (Ver Rm 11). Numa fórmula lapidária e inesquecível, 2Co 5.21, recapitula: Êle foi feito pecado por nós.

d) *As conseqüências*. Aqui especialmente é que aparece a novidade que encerra o têrmo "reconciliação". Pois a análise precedente bem pode convir à —< *justificação*, à —> *redenção*, à salvação, pois todos êstes conceitos revestem valores mais ou menos idênticos e equivalentes. Embora não faltassem autores para decidirem que a justificação visava o lado pessoal individual da redenção, e a reconciliação o seu caráter universal, parece-nos que a justificação tem por si mesma um aspecto cósmico, bem como o juízo último que a tornará patente para todos. Outros opinaram que a reconciliação é o corolário da justificação, opinião pos-

sìvelmente bastante exata, todavia evidencia-se bem difícil estabelecermos uma espécie de cronologia entre os diversos temas de que se vale o NT para ensinar-nos tôda a plenitude da obra redentora em Jesus Cristo. Se a justificação triunfa da Lei, se a redenção vence o pecado e a desobediência, a reconciliação, por sua vez, remediará a *desordem inimiga que tem transtornado a divina criação.* Todos os trechos citados coincidem em afirmar taxativamente: *tudo agora mudou,* pois, pela sua soberana intervenção, Deus transformou a situação do mundo. Evidentemente a criação ainda não recebeu sua nova figura, a do último dia, porém, desde já, como na alvorada, cada ser se banha na luz invasora. A cruz tem sido uma sentença de morte rematando o passado e inaugurando" "o-totalmente-diverso". "Para quem está em Cristo, uma nova criação surgiu: as coisas antigas caducaram e tudo se fêz nôvo" (2Co 5. 14-17). A paz se estende ao cosmos inteiro, ao céu bem como à terra, pois tanto o céu como a terra acham doravante em Cristo o princípio de sua reorganização (Cl 1.20). A nova criação está iniciada em Cristo, no "homem nôvo", no corpo de Cristo onde são reconciliados e ajuntados sem distinção os judeus e os gentios (Ef 2.15-16). Doravante a graça da aliança faz-se extensiva a tôdas as nações (Rm 11). Temos sido feitos "justiça de Deus" (2Co 5. 21), temos acesso ao Pai (Ef 2.18), somos introduzidos à sua presença, santos e sem mácula (= no sentido cultual), irrepreensíveis (= no sentido legal, pois se trata do Juízo último) (Cl 1.22). E, como corolário da reconciliação, temos o penhor da redenção final: portanto podemos ousadamente encaminhar-nos para o Juízo, com a promessa certa da salvação na mão, seguros de participar da vida de Jesus Cristo (Rm 5 e 11). Eis porque nos exultamos de alegria e de gratidão por causa da graça de que temos sido objeto em Jesus Cristo (Rm 5 e 11).

Todavia, não está acabada a reconciliação: instaurada em Cristo, ela deve continuar na terra até a ressurreição final, da qual aliás ela é o evento anunciador (Rm 11.5). Deus escolheu portanto embaixadores para exercerem o ministério desta reconciliação (—> *ministério*), e o Senhor glorificado continua fazendo, através dêles, o seu serviço nesta terra, e convocando a todos os homens: "rogamos que vos reconcilieis com Deus" (2Co 5.20).

4. Quem pretender examinar tôdas as conseqüências da reconciliação, deverá mencionar também, mesmo quando o têrmo não figura explìcitamente nos textos, os muitos lugares do NT que anunciavam *um nôvo comportamento do homem reconciliado perante o seu próximo.* A pregação de Jesus, antecipadamente, delimita os traços desta novidade no sermão da Montanha. Tôdas as decorrências da lei do talião, as hostilidades e maldições tôdas, têm sido assumidas por Cristo, e portanto deixam de circular entre nós: não mais têm cursos os ódios, as vinganças, as represálias e afrontas entre próximos ("ouvistes que foi dito... Eu porém vos digo..."). Meditem-se Mt 5.38 e ss; Lc 14. 12-14, ou Mt 18.23: a parábola do credor incompassivo). A extraordinária atitude de Deus pretende repercutir através duma atitude extraordinária da Igreja em face dos homens; precisamente para êste efeito é que foi criado desde já o homem nôvo de que fala Ef 2.16.

Também enforcar-se-á o surpreendente paralelismo entre a reconciliação tal como aparece nos textos paulinos e a noção joanina do —> *amor* (Veja-se aliás Rm 5.8; "Deus faz resplandecer o seu amor por nós..." e 2Co 5.14: "O amor de Cristo nos constrange..."; compare-se 1Jo 4.10: "Nisto consiste o amor: Não fomos nós que amamos a Deus, mas êle nos amou...".

Todo o NT retine com o eco da reconciliação, iniciativa soberana de Deus, empreendimento vitorioso de Deus que, através da cruz, abriu o caminho do amor, reconciliando desta maneira consigo o mundo que antes nunca tomara a iniciativa de qualquer gesto. O NT está aqui bem consciente da sua oposição radical com qualquer religião passada ou futura da humanidade, pois tem plena consciência de ser, absolutamente, o evangelho da graça.

M. BOUTTIER

REFEIÇÃO (Banquete)

1. A Bíblia, tão próxima da vida, não podia evitar de mencionar freqüentemente as coisas relativas ao comer e ao beber. Evidentemente muitas destas alusões não contém qualquer alcance teológico imediato. No que respeita ao comer em geral, salientaremos os pontos seguintes: *a*) desde a queda (Gn 3.17ss), o direito de comer é condicionado ao trabalho (ver 2Ts 3.6-10); êste direito entretanto deve ser respeitado tôda vez que o trabalho é feito (ver 1Co 9.4-14); *b*) o alimento comunica e conserva a vida em virtude dum intercâmbio, isto é, mediante a destruição de outra vida (Gn 9.3; Ex 12.1-12; Jo 6.48-58); *c*) o alimento é uma graça de Deus merecedora de nossa gratidão (1Tm 4.3ss): consta isso particularmente no fato de Deus alimentar e dessedentar o seu povo (Ex 15.22ss; 16.1.36; 17.1-7; Jo 2.1-10; Mt 14.13-21) ou os seus servos (1Rs 17.4,9; Mt 4.11); consta também da necessidade de orar pelo pão de cada dia (Mt 6.11 par). (—> *Pão*).

2. Os banquetes e refeições têm na opinião da Bíblia outro alcance muito mais profundo: são fontes e sinais de comunhão: mediante o

jantar, um laço "metafísico" estabelece-se entre os comensais. "O cálice da bênção que abençoamos (= consagramos) e o pão que partimos, não fazem porventura de nós um sangue e um corpo com Jesus Cristo? Como há um pão só, embora nós sejamos muitos, assim nós somos um corpo só, porque todos temos parte dêste único pão" (1Co 10.16-17). Afirmação paulina que, de modo muito exato, resume a comunhão realizada entre os comensais de qualquer refeição: o fato de participarem todos da mesma fonte de vida, cria entre os convidados uma identidade de vida.

a) Esta comunhão estabelece-se primeiramente no plano humano, ou seja entre os homens: comer juntos une, ou confirma a união, sela uma aliança (Gn 26.26-31; 31.45-55; Js 9.3-19). Daí que seja tão digno de vitupério que um comensal traia esta comunidade (Sl 41.10; ver Jo 13.18,26-27; Mt 26,23 par); daí que tôda a diplomacia de José seja necessária para conseguir fazer comer juntos egípcios e seus irmãos (Gn 43.32). Pois, comer juntos compromete e une. Resulta assim bem compreensível a violência com que Paulo lutou em Antioquia para impedir que os judeus convertidos a Cristo e os pagãos cristãos se separem para suas refeições eucarísticas, pois tal separação equivalia a uma total ruptura da unidade da Igreja (Gl 2.11ss); compreensível também o vigor com que o apóstolo proibe a comunhão da ceia com aquêles que pecando comprometiam a santidade da Igreja (1Co 5.11).

b) Esta comunhão se estabelece, em segundo lugar, no plano religioso: entre os homens e os deuses. Eis porque Deus se irrita tanto contra os membros de Israel que, seduzidos pelas filhas de Moabe, tomaram parte em banquetes celebrados em honra a Baal-Pe or (Nm 25.1-5), e geralmente contra todos os que violavam a antiga aliança participando de festas pagãs (Jz 9.27; Ez 18.6, 11,15; 22.9, etc.). Pois pela comensalidade com as divindades pagãs cria-se uma unidade, comparável à cópula sexual: tomar parte em banquetes pagãos constitui portanto, para Israel, uma espécie de prostituição. Sôbre esta base é que podemos compreender os textos paulinos relativos às carnes imoladas aos ídolos (ver 1Co 8-10).

c) Se autores bíblicos manifestam tanta hostilidade à presença de israelitas e cristãos nos banquetes sacrificiais dos gentios, é porque sabem que Deus e Cristo também desejam unir-se a Israel ou à Igreja mediante banquetes. O VT conhece certos —> *sacrifícios,* comumente chamados "sacrifícios de ações de graça" embora seria preferível chamá-los com os LXX "sacrifícios de paz", e "sacrifícios de comunhão" (Lv 3.1ss; 19.5ss): Depois de sangrar a vítima e reservar para Deus a gordura (= o pão de Deus, Lv 3.11; Nm 28.2) que o sacerdote deita sôbre as brasas do altar (= mesa de Deus, Ml 1.7,12), o sacrificador e seus convidados comem a carne da vítima (1Sm 1.3ss; 9.13ss, etc.). Desta maneira estabelece-se uma comunhão não apenas entre os comensais, mas entre êstes e Deus, o Senhor da aliança (Ex 24. 3-11; Dt 27.7; Sl 50.5, etc.). Conforme o NT, pela ceia eucaristica (—> *Eucaristia*) cria-se uma comunhão, sela-se e documenta-se um pacto entre Jesus Cristo e os seus. Quiçá São Paulo não dista muito de contemplar a ceia cristã através da perspectiva vetero-testamentária dos "sacrifícios de comunhão": insinuação confirmada por 1Co 8-10, onde a polêmica contra as comidas cultuais pagãs é baseada sôbre a eucaristia e o seu eminente alcance unitivo e comunitário.

d) A refeição comunitária desempenha um grande papel nas esperanças do povo de Deus: é prometido a êste *o banquete messiânico* (Is 25.6; 34.6ss; Sf 1.7, etc), banquete esperado também pela Igreja (Mt 8.11; 26.29; Lc 22. 29-30) êste banquete escatológico, porém, banquete das bodas do Cordeiro (Mt 22.2ss; Ap 19.9), já se antecipa nas refeições que Jesus toma com os seus (Mt 11.16-19; Jo 2.1-10), na multiplicação dos pães (Mt 14.13-21 par), nas comidas nas quais participa Jesus ressuscitado (Lc 24.30-31; 41 ss; Jo 21.9ss; At 10.41), e, resumindo tôdas estas refeições, na eucaristia (ver 1Co 11.26; Ap 3.20), por cujo motivo a primitiva Igreja soía celebrar a ceia na alegria da salvação (At 2.46; 16.24).

e) Quando vemos a Igreja dos apóstolos negar a comensalidade com os pecadores (1Co 5. 11), cabe perguntar se, assim fazendo, ela não contradizia o seu próprio Senhor que não vacilava em comer com os pecadores (Mc 2.15ss par; Lc 15.2; contudo, ver At 11.3). Isso nos leva a notar os dois pontos seguintes: primeiramente, aceitando comer com os pecadores, Jesus (como outrora no seu batismo) se solidariza com êles declarando que por êles é que veio; e a Igreja, por sua vez, embora não proibisse comer com pecadores ainda não membros de Cristo (1Co 5.10; 8.7ss; 10.25-31), não pode tolerar no seu próprio seio os escandalosos que desmentem sua santidade, pois ela é, desde o dia de Pentecostes, o corpo de Cristo e o Templo do Espírito.

A. LELIÈVRE

REINO

O repetidíssimo uso dêste têrmo no NT, particularmente nos Evangelhos sinóticos, sem qualquer definição ou explicação, mostra claramente que designava uma realidade bastante familiar aos ouvintes de Jesus e aos cristãos da primeira

geração. Trata-se de fato duma noção muito em favor na literatura apocalíptica do 1.º século antes de Cristo; que, ademais, a emprestara, por sua vez, dos escritos do VT. Pois, não sòmente os Salmos e os Profetas, mas os documentos mais arcaicos da antiga Lei conhecem o "reino de Iavé" ou "o reino dos céus" (Nm 23.21; Dt 33.5). Expressões que não designam o lugar ou extensão do reino de Deus (como poderia sugerir o nosso moderno têrmo de *reino*), mas simplesmente o fato de que Deus é rei, o reinado e o senhorio de Deus. Êste reinado pode ser contestado, desconhecido e mesmo rejeitado, mas nem por isso deixa de existir atualmente, porquanto é "de Deus" ou "dos céus"; esta precisão demonstra que o reino de Deus não fica manifesto neste mundo dividido em muitos reinos terrestres, mas que "o dia vem" em que terá de manifestar-se plenamente, em que o reino de Deus se estenderá ao mundo inteiro e à criação universal, tanto terrestre como celeste. Esta "vinda" do reino de Deus, manifestação poderosa e gloriosa da justiça e misericórdia divinas, está relacionada (na literatura post-exílica) ao advento do Messias-Rei, filho de Davi, e Filho do Homem, a quem será conferido o reinado do próprio Iavé. Seja qual fôr a forma e o conteúdo desta deradeira manifestação da real soberania de Deus nos últimos tempos, a esperança do reino de Deus constituia o elemento principal das esperanças e da piedade dêsses "temerosos de Deus" que menciona o NT fora das comunidades judias. É ela que, mesmo quando expressa sem discernimento, ecoa ìntimamente na pregação do Batista e do próprio Cristo (Lc 17.20; 19.11; Mc 12.34; 15.43, ver o episódio da entrada em Jerusalém: Mc 11.10 par).

Consta pois que, ao falar do reino de Deus (ou, em Mateus, do reino dos céus), do reino do Filho do Homem, Jesus empresta um tema muito familiar aos seus ouvintes. O assunto não é nôvo. Nova é a afirmação de que "o tempo cumprido está" e que "o reino agora se aproximou": esta é a novidade própria do —> *Evangelho,* da "boa nova" anunciada por Jesus e confiada ao apostolado dos Doze. Nas numerosas referências à pregação do Mestre conservadas pelos Evangelhos, os diversos verbos que dizem respeito ao reino salientam invariàvelmente esta vinda, proximidade e iminência de Deus entre nós, mòrmente entre o seu povo, para manifestar o seu senhorio soberano (Mc 1.15; Mt 3.2; 4.17; 10.7; Lc 10.9-11; 21.31, etc.). Em declaração de Jesus, o tempo (o momento) que, na pregação profética, estava "por vir", está agora em via de cumprimento, está se realizando, está se tornando presente; precisamente nesta declaração é que consiste essencialmente a novidade e que reside o conteúdo próprio do Evangelho.

1. *O Evangelho do reino.* Esta expressão dá razão de *um acontecimento*: a proclamação do reino, a promulgação sôbre a terra e dentro da História dos homens, da decisão soberana de Deus de manifestar e exercer agora sua realeza. Não fica portanto lugar para conceber o reino de Deus como um "soberano bem", um ideal proposto ao esfôrço e prometido ao logro humano; ainda menos como um estado ou um lugar privilegiado. É pelo contrário, o reino que vem a nós, que entra dentro em nós, perguntando-nos se lhe pertencemos ou não, se estamos dispostos a recebê-lo, a nêle participar, sofrer a sua vinda e compreender o seu ministério. Ora, a maneira de o reino apresentar-se aos homens, a forma de êle vir, qual é? Em primeiro lugar e essencialmente é —> *a Palavra*: "a Palavra do reino", que Cristo prega, esta boa nova que veio trazer ao mundo (Lc 4.43; 8.1; 9.11; 16.16). Esta pregação faz-se geralmente em —> *parábolas,* quer dizer de maneira indireta, escondida, por analogia, pois a vinda do reino constitui um —> *mistério* cuja penetração é possível sòmente àqueles que têm olhos para ver e ouvidos para ouvir (Mt 13.10-17). Jesus confirma sua pregação com *atos*: prega o evangelho do reino *e* cura, prega *e* expulsa demônios, prega *e* opera "obras de poder", —> *milagres,* sinais. Estas obras são parte integrante da própria mensagem, acompanham-na e sublinham-na. Os evangelistas declaram categòricamente que êstes sinais são a confirmação de quanto prometeu a Palavra de Deus (Mt 8.17) e o próprio Jesus assim o declara aos discípulos de João Batista (Mt 11.4-5), aludindo diretamente à profecia de Isaías que dá as características da vinda do reino (Is 29.18-19; 35.5-6; 61.1ss). Pregação e sinais do reino atestam pois a realidade da presença do reino eterno de Deus que agora se manifesta, e ao mesmo tempo confere a Jesus esta "autoridade" que tanto surpreende os ouvintes (Mt 7.29; Mc 1.27), e cuja origem êle se nega revelar (Mt 21.23-27), embora deixando evidente que ela vem de Deus (Mt 12.25-28). De maneira especial mediante a expulsão dos demônios, Jesus deixa ver que a sua presença e o seu ministério significam a irrupção, dentro do mundo" sujeito à vaidade", da potência libertadora do Senhor entrando em posse do reino. Assim a realeza de Deus surge no horizonte e brota "como uma semente confiada à terra", precisamente àquela terra até agora entregue ao senhorio diabólico, embora o seu legítimo Senhor e Rei seja o Deus celeste. Não é de jeito nenhum por casualidade que Jesus emprega figuras e imagens, como as da semente, da luz, das lâmpadas acesas, do germe que cresce, do fermento que leveda; pois elas ilustram já nas profecias do VT e nos Salmos a vinda do reino messiânico

(1Rs 11.36; 2Cr 21.7; 119.105; Os 2.23s; Jr 31.27; Is 55.10, etc.).

Finalmente a pregação do reino que vem, e que pela fé deve ser discernido através das parábolas e dos milagres de Jesus, concentra-se sôbre a própria pessoa de Jesus, o seu pregador. Pois, na realidade, Jesus não é apenas o pregador do reino, mas carrega o reino sôbre si e o realiza em si. O mistério do reino vem a ser pois o mistério messiânico de Jesus. Porque Jesus é presente, é presente também o reino na própria presença secreta dêle (Mt 12.28). Tal parece ser o significado da resposta de Jesus àqueles que lhe perguntam quando virá o reino de Deus: "Não vem o reino de Deus como alguma coisa que possamos espreitar. Não dirão: Ei-lo aqui ou lá está! porque o reino de Deus está dentro em vós" (Lc 17.20-21). A luz desta correlação estreita entre a vinda do reino e a presença de Jesus torna-se clara a palavra misteriosa de Mateus 11.12: "Desde o dia de São João Batista até agora o reino dos céus é forçado e os violentos se apoderam dêle". Lucas no texto paralelo (7.24-35; 16.16) escreve simplesmente "o Evangelho do reino de Deus é anunciado". Ambas as versões se harmonizam, pois é precisamente o anúncio do reino e sua presença na pessoa do seu rei Jesus que provocam a violência da fé, a decisão vitoriosa pela qual se entra ao reino. Cabe portanto dizer que, ao pregar o reino, Jesus se prega a si próprio. O Evangelho não é apenas a mensagem *de* Jesus, mas a mensagem *relativa* a Jesus. Por cuja razão a entrada ao reino está condicionada totalmente à fé em Jesus Cristo.

2. *A entrada no reino.* Tôda a virulenta angústia da —> *pregação* evangélica provém da problemática da entrada no reino de Deus. Pois, além de ser promessa, proclamação, boa nova do acontecimento, a pregação é também apêlo ao —> *arrependimento* e à fé: "O tempo cumprido está, o reino dos céus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho" (Mc 1.15). Certamente não contradiz o significado profundo destas expressões quem as entender na sua relação com a vinda do reino: o arrependimento implica na grande mudança, no grande retôrno, na conversão do homem, no abandono do próprio senhorio bem como da própria justiça; e a fé, por sua vez, implica na aceitação e no reconhecimento da realeza e da justiça de Deus. Assim consta que tôdas as condições de entrada ao reino reduzem-se invencìvelmente a esta dupla exigência: ao —> *arrependimento* e à —> *fé*. O reino é *dado* àqueles que o esperam, buscam e desejam como seu único tesouro; é dado aos "pobres", aos que se fazem "humildes como criancinhas" (Mt 18.3-4), aos que "nascem novamente" (Jo 3.3-5), aos que tudo deixam por sua causa (Mt 19.28-30) e aceitam seguir a Jesus no caminho da renúncia e do sacrifício (Mc 9.47; Mt 19.12; Lc 9.60-62). Pobreza, pequenez, humildade não são virtudes que nos tornam dignos de entrarmos no reino, mas elas são o sinal e o fruto do verdadeiro arrependimento e da fé autêntica que a Palavra de Jesus suscita no coração. Convém observar aqui que o Sermão da Montanha, que tantas vêzes é chamado pelos intérpretes de a Carta Magna, a nova Lei do reino, não pode ser comprendido como tal a não ser que seja não apenas pregado por Jesus, mas também cumprido por Jesus. A entrada ao reino identifica-se com o movimento e a decisão da fé no próprio Jesus seu rei. A vinda do reino, afinal de contas, deve entender-se na sua relação com a pessoa e o ministério de Jesus Cristo. O cumprimento por Jesus e em Jesus da justiça real de Deus é que possibilita a revelação derradeira e plena desta "realeza de cima" que clausurará todos os tempos e tôdas as esperas "ajuntando tôdas as coisas" sob o cetro do Rei dos reis e do Senhor dos Senhores.

3. *O reino de Deus e a realeza de Jesus Cristo.* De tôda evidência, conforme o próprio testemunho da História evangélica, o ministério inteiro de Jesus dirige e leva ao acontecimento central de sua morte na cruz e de sua ressurreição. A proclamação do reino, o anúncio de sua vinda iminente e de sua manifestação não rematam num advento glorioso, numa tomada de poder ou intronização, mas, pelo contrário, na crucifixão e morte do Messias, Rei de Israel. Todo o drama do ministério de Jesus no seio de seu povo se desenvolve em tôrno dessa pedra de tropêço e dessa rocha de escândalo na qual os próprios discípulos escorregam: "É necessário que o Filho do Homem sofra muitas coisas, seja crucificado e depois de três dias ressuscite" (Mc 8.31 par; 9.31 par; etc.). Mais ainda, será precisamente porque Jesus afirmou ser o Messias e pretendeu ser o Filho de Deus, o rei do reino dos céus, que êle haverá de ser rejeitado e crucificado como "rei dos Judeus". Assim o mistério do reino reside não apenas no fato de sua presença invisível na pessoa daquele Jesus que o traz para nós em forma de palavra e promessa; mas também no fato de se estender totalmente para além do têrmo da História terrestre de Jesus: enquanto esta História termina com o cumprimento da cruz, o reino de Deus só virá quando fôr cumprida e manifesta total e radicalmente a —> *justiça* de Deus, isto é, sua vitória sôbre a injustiça dêste mundo. "Agora o meu reino não é dêste mundo", diz Jesus a Pilatos (Jo 18.36). Deixando de lado a questão de quando esta realeza será manifesta no porvir (—> *Advento*), digamos que Jesus ensinou aos discípulos que esta manifestação derradeira do reino fica subordinada a sua

própria vinda gloriosa depois de sua morte e ressurreição. O relato da última ceia pascal e da instituição da Eucaristia, se bem orientado para o iminente cumprimento do sacrifício da cruz, orienta-se ainda mais para o derradeiro cumprimento do reino de Deus (Mt 26.29; Mc 14.25; Lc 22.16-18). Neste relato, conforme Lucas, declara Jesus: "Vós sois os que tendes permanecido comigo nas minhas provações. Assim como meu Pai me confiou um reino, eu vô-lo confio para que bebais e comais à minha mesa no meu reino" (Lc 22.28-30). Jesus, pois, dispõe do reino a favor dos seus, precisamente a favor dos que, participes das suas provações, do corpo e do sangue entregues por êles, terão parte também no banquete celeste e "se sentarão com o rei para julgar as doze tribos de Israel".

Convém anotar a distinção, luminosamente estabelecida mercê dos trabalhos de O. Cullmann, entre o reino de Deus e o reinado de Cristo. Pois os textos falam ora em reino de Deus, ora em reinado ou reino do Filho (do Filho do Homem). Ver Mt 26.29 e 16.28. A distinção não visa o conteúdo de ambas as noções pois elas dizem respeito à mesma realidade, mas visam a diferença temporal entre o reinado de Cristo e o próprio reino. Nem bem cumprida a salvação mediante a justiça da cruz, Jesus Cristo ressuscita e logo é elevado à destra de Deus, entra na sua glória e toma posse de sua realeza onipotente (Lc 24.26; Mt 28.18). O reino de Cristo começa portanto com a Ascensão e, já no Pentecoste, pode o Espírito Santo proclamar pela bôca dos apóstolos: "A êste Jesus que vós crucificastes, Deus o *fêz* Senhor e Cristo" (At 2.36). Logo, o reinado de Cristo vigora desde já na terra e nos céus. Esta é a certeza que anima a Igreja e dá base à pregação apostólica. Porém, o reino de Deus fica todo no futuro, sua manifestação depende da incidência final do tempo e será marcada, então, pela segunda vinda de Jesus Cristo (At 1.11). A pregação e o anúncio do reino de Deus que constituia a substância mesma da mensagem de Jesus, permanece mensagem da Igreja que testemunha ser êle o Senhor.

4. *O reino de Deus e a —> Igreja.* Para os Apóstolos o reino é, na realidade, objeto de pregação (At 19.8; 20.25; 28.23). Pregar a Jesus Cristo crucificado e ressuscitado, e pregar o reino de Deus são uma só e mesma coisa, uma vez que é pela sua morte e ressurreição que Jesus veio a ser Senhor, sendo ademais a fé no seu nome a que merece o perdão dos pecados e a admissão ao reino. Paulo designa freqüentamente o reino como a —> *herança* prometida ao crente (1Co 6.9-10; 15.50; Gl 1.13); e situa tôda sua ética na perspectiva da vinda do reino mediante a *parusia* de Cristo (Rm 14.17; 1Ts 2.12; 2Ts 1.5; 2Pe 1.11; Tg 2.5; 2Tm 4.1).

Sujeita ao reino de Cristo cuja realeza confessa e proclama, a Igreja não constitui o reino de Deus; até o fim ela sòmente pode anunciar o reino como objeto de sua esperança e da esperança do mundo. Pois se, desde já, ela pode recolher as sinais precursores do mundo nôvo, o reino atual de Jesus Cristo não se distingue pela razão, mas ùnicamente pela fé, enquanto esperamos o dia em que entregará ao Pai o reino cabal e completo depois da derrota do "supremo inimigo: a —> *morte*". (1Co 15.24 ss). Entretanto a Igreja não tem mais outro poder senão o da oração: "Vem, Senhor Jesus!" (1Co 16.22; Ap 22.17) até que ressoe a grande voz do Apocalipse: "*Agora chegou* a salvação, o poder e o reino do nosso Deus juntamente com a autoridade do seu Cristo!" (Ap 12.10; 11.15).

H. ROUX

REMANESCENTE

Quatro têrmos hebraicos são traduzidos por nossas palavras de restos ou remanescentes: dois nossas palavras de *restos* ou *remanescentes*: dois designam os sobreviventes salvos dalgum perigo; um terceiro conota a existência dum excedente, e o quarto designa aquilo que fica depois duma seleção, segregação ou depuração. Êstes têrmos são usados com freqüência na sua acepção corrente, sem qualquer implicação teológica. Por sua vez, a conhecida noção de "o remanescente de Israel" nem sempre necessita dêles para fazer-se presente na idologia bíblica.

1. *O resto, obra do julgamento de Deus.* No VT "o resto de Israel", "o remanescente de Israel" provém, regra geral, de alguma catástrofe que destruiu o conjunto do povo, seja ela de natureza física como o dilúvio, seja mais ordinàriamente de ordem militar como a queda de Jerusalém no ano 586. A ausência de "resto" para os Filiteus, bem como a conservação de "um resto" para Israel, são devidas não a acidentes inerentes à História, mas ao juízo soberano que Deus, mediante a História, exerce sôbre os homens.

Falar do "resto de Israel", na era das grandes derrotas militares dos 8.º e 9.º séculos antes de Cristo, equivale evocar a ira de Deus contra os pecados de Israel. A maior reducião do resto correspondente sempre maior destruição e maior pecado. Deus julga êsse pecado destruíindo o conjunto do povo. O remanescente aparece pois como o testemunho da ira divina sôbre o conjunto. "Subsiste apenas um resto". O resto, pela sua mera subsistência, constitui em certa forma o documento justificativo testemunho à destruição do conjunto (Am 3.12: "Como o pastor livra da bôca do leão as duas pernas,

ou a ponta da orelha, assim serão salvos os filhos de Israel, instalados na Samaria num canto de cama, numa parte de leito".

Êste remanescente atesta, às vêzes, além da condenação dos demais, a própria rejeição (Ez 14.21-23), desempenhando o papel dêste "vaso de ira" no qual Deus decretou manifestar o seu justo juízo sôbre o pecado. Daí as grandiosas imagens com que descrevem-no os profetas: rebusco das uvas esquecidas pelos vinhateiros, respiga depois da ceifa, joeira desesperada em procura do grão olvidado (Am 9.8ss; Ez 17.5-6; Jr 6.9).

2. *O resto, obra da graça de Deus.* "Um resto, porém subsiste". Não em virtude dêsse reflexo imanente da História que preserva minorias, ou da astúcia e poder de certos indivíduos que conseguem escapar ao desastre e formar uma reserva (Am 2.14ss; 9,1ss).

A conservação de alguns é um milagre do próprio Deus: pois exclusivamente Deus concede êste favor imprevisível e meramente gratuito de deixar subsistir uma reserva no meio das piores catástrofes.

Os preservados não devem sua salvação à pureza de sua vida, a seu arrependimento, a qualquer título pessoal, nada devem a coordenadas institucionais. O resto é o aspeto carismático do povo de Deus nas horas críticas. Os acápites § 3 e 4 mostrarão que êste aspecto, longe de ser oposto à instituição do povo de Deus, é a sua manifestação.

Portanto o "resto" é obra de Deus (Is 1.9). Sua sobrevivência atesta o duplo exercício da justiça e da misericórdia através da História. O VT não concebe estas duas atitudes divinas como dois movimentos interiores e opostos no coração da divindade. Deus não exerce, por um lado, sua ira sôbre uns, e por outro lado sua clemência sôbre os restantes: trata-se apenas de ambos os aspectos da mesma obra, de ambas as maneiras de Deus manifestar o seu eterno amor para com o seu povo. Destarte permanece Deus fiel às promessas feitas e as torna possíveis a despeito do pecado (Jr 31. 2-3).

3. *Relações entre o resto e a parte destruída de Israel.* O resto de Israel fundamentalmente não difere do conjunto destruído. Pois, neste remanescente o antigo Israel vai continuar vivendo: nêle é preservada a vida do povo eleito através do julgamento catastrófico de Deus. Êste remanescente é que constitui a continuação o prolongamento do povo antigo, nunca vindo a ser uma comunidade nova que substituisse a antiga (Is 6.13).

A vida do antigo Israel reconcentra-se, coagula-se nalguma forma neste resto, sôbre o qual as promessas feitas ao conjunto se dão cita agora.

A redução numérica dos membros que Deus considera como seus não afeta absolutamente as coisas: o povo continua, pouco importando sua extensão, número, identidade ou qualidades. Tôda previsão humana sai frustrada: assim, na época dos Reis, não será a tribo de José, filho mais ilustre de Jacó na perspectiva do Gênesis, nem Efraim o grupo mais povoado, que constituirão o "resto", mas a tribo de Judá. Nenhum critério moral preside a seleição dos restantes, embora certos profetas salientem os traços de justiça, fé e obediência (Sf 3.12-13), ou a pequenês social dos que formarão o remanescente (Jr 23.3; Is 7.22); tais traços particulares distam de caracterizar o resto. Pois o resto não representa qualquer grupo humano determinável naturalmente, nem qualquer casta moral ou social de homens. Disso nos dão evidências os textos de Ez 14.12-23, e de Lc 13.1ss (queda da tôrre de Siloé): ambos afirmam a solidariedade da vida e a identidade de conduta entre o conjunto e o remanescente (aliás não faltam os textos proféticos que exigem conversão e arrependimento precisamente dêsses restantes ímpios: Is 4.3; 10.20; Ez 11.18-19; Jr 24. 6-7).

A identidade do "resto" é um mistério fundado exclusivamente sôbre a livre —> *eleição* de Deus. Êle se reserva a escolha daqueles que formarão o resto preservado (ver 1Rs 19.18).

4. *Relações do resto com o povo futuro.* Continuação do conjunto destruído, o resto é estreitamente ligado ao povo do porvir. Forma de certo modo a ponte entre os dois momentos históricos de Israel, entre o momento da promessa e fundação e o momento do cumprimento. O resto sòmente subsiste em vista dêste povo escatológico, por êle torna-se ingente multidão (Ex 32.10; Nm 14.12; Is 60.21-22), pois, por meio do remanescente preservado, é que a vida do povo antigo será transmitida ao povo do porvir (Mq 4.6-8; Is 37.31-32).

Paralelamente à imagem dum resto destinado a ser o ponto de ajuntamento (Is 30.17), outros textos salientam o papel importantíssimo dêsse remanescente: instrumento da graça de Deus para com os demais, canal estreito pelo qual Deus repartirá sua misericórdia (Gn 18. 26; Jr 5.1; Mq 5.6). O ofício destinado a Israel e sua responsabilidade para com as nações (Gn 12.2; Ex 19.6) incumbem agora ao "resto" perante os demais membros do povo de Deus, incumbem especialmente ao —> *servo* de Iavé do segundo Isaías (49.5-6; 53).

5. *Relações do resto com o Messias.* O resto do povo, comparado amiúde ao tôco do carvalho abatido ou do terebinto derrubado (Is 6.13), deve ser comparado ao Messias, que também

foi comparado ao renôvo, ao rebento (Is 4.2; 11.1; 53.2; Ez 17.22; Sl 80.15ss).

Na realidade o coração e a medula do resto é o Messias. Êle vivifica e reanima: sòmente em tôrno dêle é feito possível um resto, porquanto nêle é que são enxertados os membros restantes para participarem de sua vida (Jr 23.3-6; Mq 2.12-13; 5.1-8).

Quando representamos geomètricamente o esquema da História da revelação, podemos comparar a seu desenvolvimento a um cone cuja base sentada no Êxodo do Egito vai reduzindo-se ao longo dos séculos, ficando no cimo um resto cada vez menor, finalmente reduzido ao "único restante", Jesus Cristo, que "resta" através da morte na cruz e da ressurreição. Em Jesus Cristo cumpre-se a dupla obra de Deus, o julgamento e a graça (ver § 1 e 2).

É bem significativo êste esquema dos Evangelhos: o menino Jesus escapa só da chacina dos santos inocentes; a redução progressiva de seu séquito: durante o ministério galileu as grandes turbas, logo o abandono de muitos, inclusive de discípulos (Jo 6.66), a deserção de Judas, a fuga dos Onze, finalmente Jesus fica só, pendurado na cruz.

O têrmo grego "*polloi*" traduzido em português por "muitos" (Mt 20.28; 26.28) designa o conjunto dos homens em oposição a Jesus, "único restante".

Depois da ressurreição, o cumprimento e perfeição da História da Salvação não mais comporta o princípio do "resto". A êste respeito o Livro dos Atos aparece particularmente claro com suas menções numéricas crescentes (1.13, 26; 2.41,47; 5.14 etc) e com seu plano geográfico salientando a difusão da comunidade cristã sôbre a terra. Não mais pode subsistir êste movimento de redução cônica próprio do VT: pois êste era o movimento que conduzia para o Cristo. A Igreja cristã não mais é o "resto" mas o povo do porvir nascido do "resto-Jesus". Agora a representação geométrica é exatamente o contrário: não mais o cone reduzindo-se cada vez mais, porém o cone expandindo-se a partir da ponta comum. Mesmo quando em determinados momentos da História opera-se uma brutal redução numérica (como acontece p.ex. com uma perseguição) não mais se consegue deter esta expansão; pelo contrário, a aparente pausa será seguida de desenvolvimentos maiores. "O sangue dos mártires é semente de cristãos".

6. *O resto e o desenvolvimento preparatório da História da Salvação.* Acabamos de ver no capítulo precedente que a coordenada essencial do "resto" é o —> *tempo,* durante o qual Deus prepara sua salvação.

Tanto no curso da História de Israel como nos tempos da Igreja, foi grande tentação para os teólogos determinarem êsse resto, e mesmo criarem-no, demarcarem bem os seus contornos. Assim fazendo, êles negam o caráter *instantâneo* do resto: característica fundamental da "seita" é precisamente negar a História para lhe substituir uma idéia, uma regra que possa uma vez por tôdas operar a discriminação entre os homens.

A seita constitui-se a si própria; delimita suas fronteiras conforme critérios de ordem moral, teológica ou social; pretende ser separada dos demais, abandonando-os a sua perdição e guardando para si exclusivamente o monopólio da vida divina; tem em si mesma o seu fim; não mais é um orgão de transmissão da vida e da graça, mas uma "auto-conservação". Daí os seus traços próprios: orgulho, egoísmo e ausência de amor fraterno.

Os profetas Jeremias e Ezequiel nos descrevem repetidas vêzes homens que pretendem referir para o futuro o atual remanescente e ligar sua existência a outra coisa que não à livre iniciativa de Deus:

Após a destruição do reino de Samaria, intenta-se ver no reino de Judá o verdadeiro remanescente (Is 28.5); logo, após ambas deportações de hieroso-limitas, os felizardos que lougraram permanecer na terra santa, ou na cidade do Templo, ou também as pessoas ligadas aos últimos pequenos reis de Judá reinvindicam o título de remanescentes de Israel. Por fim, destruído o Templo, procura-se o resto de Israel em tôrno de Guedalia; e depois da fuga ao Egito, os Israelitas intentam cerciorar-se de serem êles o resto de Israel assegurando a presença entre êles do profeta Jeremias (Jr 24; 40.15; 42; 43). Até nos tempos do próprio Jesus, há círculos fechados de essênios retirados no deserto de Judá, e há o partido dos fariseus acampado na sua própria justiça e pureza racial, que pretendem ser o remanescente de Israel; e hoje em dia os Judeus dos EUA chamam-se a si mesmos "o resto".

Contràriamente a estas concepções antropocêntricas de "um resto" que os homens procuram delimitar ou criar, a História bíblica aparece cheia de surprêsas: Jacó o filho mais nôvo, Judá, logo o resto de Judá recrutado não entre os nobres e os grandes ou os que ficaram radicados na terra prometida depois da catástrofe de 597, mas entre os primeiros emigrados, entre os que capitularam e se entregaram a Nabucodonosor, entre os infelizes e os —> *pobres,* os famosos "pobres" do Livro dos Salmos.

No NT, o "resto de Israel", que misteriosamente subsiste durante o tempo da Igreja, é constituído pelos judeus-cristãos; êstes são o penhor da conversão final de todo o Israel (Rm 11.1-5).

A. LELIÈVRE

RESGATAR

Resgatar é uma noção característica da Bíblia, em particular do VT onde detsempenha, em diversos têrmos hebraicos, um papel social e religioso importante.

VT

1. A noção de resgate aparece a princípio em relação ao antigo direito familiar. Estipulava êste que podiam ser resgatados daquele que os tinha adquirido, os bens e as pessoas dos parentes mais próximos (Lv 25.23-55; cf Rt 2.20; 4.1-8). Aquêle que podia prevalecer-se dêste direito (denominava-se em hebreu o *goel*) era exatamente, como dizem as nossas traduções, o vingador do sangue: êste devia, de certa forma, resgatar o sangue de seu parente, derramando o do homicida (Nm 35.10-28; Dt 19.1-13; Js 20).

Êste título foi dado pelo Segundo Isaías (Is 40ss) ao Deus de Israel. As versões traduzem-no pelos têrmos de salvador ou redentor (Is 41.14; 43.14; 44.24; etc.). Revela êle as relações estreitas que unem Iavé a seu povo: a —> *eleição* liga o Eterno a Israel e compromete-o para com o seu povo como se houvesse parentesco de sangue (cf. Is 41.8). "O Santo de Israel é teu redentor", quer dizer, teu Deus que, em virtude de sua santidade, castigou-te e vendeu-te como escravo (Is 50.1), é, não obstante, teu *goel*. Eis porque te resgatou da escravidão (Is 43.1-3). Se, conforme afirma a última citação, o Egito, a Etiópia e Sebá foram dados como resgate por Israel, tal não pode ser interpretado no sentido de uma transação real. O profeta contenta-se em aplicar a Deus e à libertação de Israel, apenas na proporção possível, a imagem do resgate.

Individualizando-se, a piedade israelita transportou a noção de Deus redentor, do plano nacional ao plano individual. Desta forma (Jó 19.25) o infeliz clama por assim dizer ao Deus que o castiga e o torna moribundo, mas que, não obstante, é seu redentor, seu *goel*, o restaurador da justiça depois de sua morte.

2. O VT conhece ainda outra noção característica do resgate. Expressa-se pela raiz *kpr*, de onde provém, por um lado, um nome de uso mais ou menos profano correspondente ao português resgate (lit. cobertura), e, por outro lado, um verbo pertencente quase que exclusivamente à linguagem religiosa e até à linguagem sacrificial com o significado de expiar, em geral por meio de um sacrifício sangrento. Trata-se sempre de uma compensação oferecida para arrebatar à morte ou outra triste sina, uma vida humana sentenciada em conseqüência de uma falta contra os homens ou contra Deus (Êx 21.30; 30.11-16; Nm 35.31-32; Jó 33.24; Pv 6.35; 13.8; Is 43.3-4). No primeiro caso, o resgate consistia geralmente no pagamento de uma soma de dinheiro; no segundo, Deus aceitava, por efeito de uma graça, o sangue, isto é, a vida de um animal em troca daquela do culpado, a quem considerava desde êste instante como quite (—> *Sacrifício*).

3. Israel conheceu finalmente uma série de têrmos equivalentes a nossas palavras, *resgatar, resgate, remir, redentor,* os quais não afetam qualquer determinação particular, com exceção de que o resgate tem por objetivo sòmente os sêres vivos. Tais têrmos, formados pela raiz *pdh*, servem também para designar o resgate de um escravo (Êx 21.8), como o resgate dos primogênitos e animais consagrados ao Eterno (Êx 13.1-16; 34.19-20; Nm 3.46-51; 18.15). Aplicam-se da mesma forma ao Eterno enquanto libertador de seu povo (Dt 7.8; 13.5, etc.; 2Sm 7.23; Ne 1.10; Sl 25.22; 44.27, etc.), ou a determinados de seus membros (2Sm 4.9; 1Rs 1.29; Sl 144.10; Jr 15.21; etc.). Notemos que o VT cita apenas um texto que fala sôbre o resgate, pelo Eterno, de tôdas as iniqüidades (Sl 130.7-8). Tem isto sua explicação pelo uso regular da instituição sacrificial de expiação. Em compensação, espera-se que Deus resgate a alma (= a vida) de seus fiéis, da morte que os ameaça (Sl 34.23; 49.16, etc.), e de qualquer outra angústia (Sl 26.11; 31.6, etc.). Tal resgate mediante a providência de Deus não implica em resgate real, como já o temos observado: pois Deus dispõe de tudo na medida de sua soberania universal. Salientemos ainda que, enquanto o verbo "resgatar", estudado no parágrafo 1, indica mais determinadamente uma libertação que Deus concede em virtude de sua fidelidade à aliança, de sua responsabilidade para com o povo escolhido, êste mesmo verbo, agora, insinua mais bem que Deus intervém com absoluta liberdade, e gratuitamente.

NT

A idéia de resgate, tão freqüente no VT, não se apresenta com a mesma assiduidade no NT. Mas a despeito disso, ela assume papel importantíssimo. De fato, além de dar-nos o significado da morte de Cristo, ela nos faz compreender o que é a libertação dos fiéis esperada para a vinda do Senhor.

1. "O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10.45 = Mt 20.28): texto capital ecoado por diversos versículos dos escritos apostólicos (1Co 6.20; 7.23; 1Tm 2.6; Tt 2.14; Hb 9.12; 1Pe 2.18-19; Ap 5.9). Nêle dá Jesus o sentido de sua obra messiânica (—> *Jesus*, rúbrica "Filho do Homem"), que é: servir até dar a própria vida, morrendo por

aquêles a quem serve. Esta morte, declara Jesus, constitui o resgate por muitos: em troca da vida obterá a libertação de outras vidas. Mas, libertação de quê? Libertação apenas do afastamento de Deus, do pecado que domina os homens desde que a êle se sujeitaram. Jesus libertá-los-á padecendo, em seu lugar, a morte a que estavam reservados, a triste morte no abandono, longe de Deus (Mc 15.34): resgate que será pago sòmente a Deus cuja ira santa e justa pesa sôbre os pecadores. Jesus não explica porque Deus exige tal resgate: indica apenas o sentido de sua morte, sem dar a razão dela. Esta razão inùtilmente a buscaríamos nas especulações da teologia medieval sôbre a natureza de Deus (= nas relações entre a misericórdia e a justiça divinas; ou na divina honra que, ofendida, exige satisfações); ou nas considerações antropocêntricas dos modernos (= os homens precisavam de uma prova de amor ilimitado de Deus): assim buscando, sairíamos do plano onde se move o pensamento de Jesus. Jesus só cogita em aceitar as implicações de sua comunhão única com o Pai, cumprindo a missão de reconciliar os homens com Deus. Jesus anuncia simplesmente aos pecadores o perdão de Deus, com o risco de os desmoralizar, isto é, de os induzir a minimizar a gravidade do pecado e a perder a fina consciência das exigências divinas. Êste risco, aliás, será poupado a quem medite na prova de total sujeição a Deus santíssimo dada por Jesus aceitando a sentença de morte vicária pronunciada contra êle. Para arrancar os homens à dominação do pecado, Jesus teve de padecer à vista dêles o castigo que lhes estava reservado. Tal foi o preço de nosso acesso à nova vida, à vida feliz de total submissão a Deus.

Entre os desenvolvimentos teológicos e parenéticos que São Paulo escreveu sôbre êste tema, mencionemos especialmente *A*) 1Co 6.20 e 7.23: tendo sido resgatados, os cristãos deixam de pertencer-se a si mesmos ou a outros homens, pois, são de Deus; *B*) Gl 3.13 e 4.5: numa argumentação para nós difícil, porque se conforma aos métodos sutis dos rabinos, São Paulo mostra os efeitos do sacrifício de Jesus com respeito à Lei mosaica: nascido sob a —> *Lei*, Cristo foi feito, em substituição dos pecadores, o objeto da maldição legal, de tal modo que em virtude dêle nada devemos à Lei; podemos desde já dispensar-nos de sua tutela, feitos filhos de Deus que sòmente dependem de Deus.

2. Vimos aparecer na linguagem do VT uma noção da Redenção que abandona pràticamente a idéia de resgate e conserva apenas a de libertação. No judaísmo já, e logo no cristianismo primitivo, esta idéia de libertação tomou, sob a influência da fé na vinda em breve do reino de Deus, um relêvo especial e um destaque de particular fervor, cujos ecos ressoam ainda em Lc 1.68; 2.38; 21.28. Tal libertação concebia-se, pois, como total e definitiva. Entrementes, tôda vez que São Paulo fala da redenção, alude à realidade, quer ainda esperada pelos crentes (Rm 8.23; Ef 1.14; 4.30), quer já possuída em Cristo (Rm 3.24; 1Co 1.30; Ef 1.7; Cl 1.14), pois, para o cristão, a redenção já está presente, pelo menos parcialmente, em virtude do Espírito Santo recebido, por cuja razão, sua espera das coisas ainda vindouras (a redenção do corpo, a libertação da nossa atual forma de existência, etc.) faz-se mais firme e mais ardorosa.

3. Convém mencionar ainda outro sentido do verbo resgatar, desligado de tudo que precede e que encontramos nos dois textos paralelos de Ef 5.16 e de Cl 4.5: "remir o —> *tempo*" (Literalmente *resgatar* o tempo). Aqui *resgatar* significa comprar esgotando até as últimas possibilidades, e *tempo* designa a ocasião, o momento propício, sendo o sentido como segue: lucrar plenamente a ocasião (Masson), aproveitar tôda ocasião (Goguel), para testemunhar do Cristo mediante vossa conduta (Ef) e vossa palavra (Cl).

J. BURNIER

RESSURREIÇÃO

Para expressar melhor a idéia de ressurreição, a Bíblia (tanto hebraica quanto grega) usa vários verbos que possuem sentido mais amplo e mais usual que o próprio têrmo "ressurreição". Êstes verbos significam despertar, suscitar, construir, curar, etc., ou, intransitivamente, levantar-se, aparecer, manifestar-se. Não há, na Bíblia, nenhum têrmo reservado à idéia de ressurreição. O Verbo (*egueirein*) mais freqüente no NT implica que a ressurreição de Jesus e dos mortos é essencialmente um ato do divino poder, enquanto outro verbo (*anistanai*, lit. levantar-se, pôr-se de pé) insinua antes a vitória da vida sôbre a morte; mediante êstes têrmos bastante vagos e que não se devem solicitar por si mesmos, o contexto bíblico expressa idéias que não carecem de precisão.

1. Comparado às velhas doutrinas de ressurreição que caracterizam as antigas religiões do Próximo-Oriente (Osíris no Egito, Tamuz em Babilônia, Attis na Ásia Menor), o VT revela-se excessivamente sóbrio com respeito à ressurreição. Deus não é concebido como uma divindade da fecundidade vegetal ligada à evolução das estações; mas domina o ciclo das estações e da vegetação; não participa do acontecer natural, mas o define e o governa. Portanto, Deus não tem motivo para renascer cada ano, no início da estação chuvosa, nem os ho-

mens motivo para participar e colaborar com o drama cósmico mediante magias, celebrações estacionais ou mistérios. No parsismo, contudo, encontram-se algumas das idéias capitais da Bíblia sôbre a ressurreição relacionada a um julgamento, ao final dos tempos, de caráter pessoal, e sôbre a espera duma purificação universal de tôdas as coisas rematando-se numa completa restauração da humanidade e do mundo. Entre os israelitas, elaborou-se muito tardiamente, isto é, na época do exílio, uma concepção da ressurreição, aplicada primeiramente a Davi, pastor *ressuscitado* de Israel (Ez 34.23-31; 37.24-28), e logo a Israel inteiro restituído à vida pelo poder exclusivo de Deus: "Farei entrar meu espírito em vós e vivereis novamente" (Ez 37.1-14. Os 2.16ss e Jr 3.19ss; 29.10ss não tratam de ressurreição, mas do restabelecimento de Israel. Note-se que no cap. citado de Ezequiel, a idéia de ressurreição está a serviço da promessa da restauração e prosperidade definitiva de Israel). No cap. 53 de Isaías, parece evidente que uma *ressurreição* é prometida ao servo de Iavé (vs. 10-12); em Jo 19.25ss a idéia de ressurreição reveste caráter mais individual e desemboca no conceito duma comunhão definitiva com Deus: "em minha carne verei a Deus". Nos Salmos tardios, finalmente, a idéia duma ressurreição pessoal aparece esporàdicamente e com extremada sobriedade (Sl 16.10-11; 49.16; 73.26; 17.15. O sentido dêstes textos, aliás, é muito contestado). Sòmente mais tarde, na apocalítica judia (Is 26.19; Dn 12.1ss), toma consistência e figura e dupla ressurreição de justos e de ímpios e a idéia dum juízo último seguido de uma total restauração da humanidade (4.º Esdras, Ap de Baruc). Em tempos de Jesus ainda não concordavam todos os doutôres: os saduceus até rejeitavam a idéia da ressurreição pregoada pelos fariseus (Mc 12.18ss; At 23.6-8, textos corroborados por depoimentos de Josefo: Guerra judaica II, 8.14).

2. Quem abre o NT, não deixa de ver que repentinamente a idéia da ressurreição cobra uma importância e uma precisão que nada parece explicar à primeira vista. Sem dúvida a intuição básica é idêntica à do VT e do parsismo: a ressurreição de Jesus e dos mortos aparece não como uma vitória cíclica (estacional) e cósmica da vida sôbre a morte, mas como um ato escatológico de Deus que gratuitamente põe termino definitivo ao império da —> *morte*. A morte, então, não é considerada como um eclipse provisório da vida, mas como um aniquilamento total do homem, aniquilamento tal que sòmente a onipotência de Deus Criador pode fazer o homem "ressurgir". E mais que qualquer outra novidade, o NT tem a particularidade seguinte: tudo que afirma da ressurreição relaciona-o a um fato histórico muito próximo, isto é, à morte e ressurreição de Jesus. As perspectivas absolutamente originais do pensamento cristão primitivo permitem determinar os pontos peculiares que a seguir indicamos:

a) Os depoimentos mais antigos sôbre o próprio fato da ressurreição de Jesus não se encontram nos Evangelhos, mas nas Epístolas e nos trechos mais arcaicos de Atos (1Co 15. 4,12; 2Co 4.14; 5.15; Rm 1.4; 4.24-25; 6.4,9; 7.4; 8.11,34; 10.9; Gl 1.1; Ef 1.20; Fp 2. 9-10; Cl 2.12; 1Ts 1.10; 4.14; 2Tm 2.8; 1Pe 1.21; At 3.15; 4.10; 5.30; 10.40; 13.30, 37). O traço mais surprendente dêstes textos, é que a ressurreição de Jesus nunca é descrita, mas sempres afirmada como um ato do divino poder tão imprevisível antes de acontecer como inexplicável depois de acontecido. Os apóstolos não provam a ressurreição de Jesus; é para êles um objeto de fé, mais ainda, a certeza fundamental de sua fé (1Co 15.12). Entretanto, a ressurreição nunca está reduzida a uma mera convicção espiritual do crente: pois, por uma parte, Jesus ressuscitou "segundo as Escrituras" (1Co 15.4), isto é num momento especial e previsto por Deus da História da Salvação: por outro lado, o Cristo ressurreto "apareceu" a homens que podem, na hora ainda em que Paulo escreve, dar testemunho de tudo que viram. Os —> *apóstolos* são por definição as testemunhas da ressurreição de Jesus, no sentido de testemunhas oculares. Contudo, de conformidade com os textos, Jesus apareceu apenas a seus discípulos ou àqueles que tornar-se-iam discípulos; o testemunho da ressurreição de Jesus não é pois concebido como uma prova conveniente e "objetiva", mas como um depoimento de fé com o fito de provocar a fé dos ouvintes.

b) A despeito da desordem que reina nos escritos neo-testamentários no tocante às aparições do Ressuscitado (principalmente no que diz respeito ao lugar e ao número das aparições, e à data das aparições relativamente à ascensão de Jesus), há perfeita concórdia em descrever ao Ressuscitado não como "um espírito puro" mas como uma pessoa viva revestida de corpo (Mc 16.6,11,1,14; Mt 28.6ss; Lc 24.34,39; Jo 20. 17-19, 26-29): êste corpo aparece, ora idêntico ao corpo ferido do Jesus terrestre, ora como o "corpo glorificado, espiritual" cuja idéia aparece freqüentemnte no NT (Mt 22.30 par; 1Co 15. 50-52; 2Co 5.1; Fp 3.21). O que pretende salientar o NT é antes de mais nada a perfeita identidade pessoal entre aquêle que sofreu e aquêle que agora foi *elevado*. Êste sofrimento e esta glória comunicam mùtuamente o seu significado. Quem quiser permanecer fiel ao NT não os deve confundir nem separar.

c) De fato, a ressurreição de Jesus, conforme o NT, não é meramente êste fato *histórico* que acabamos de definir, mas é um julgamento de Deus que, agora, atinge qualquer pessoa humana. Nenhuma fórmula melhor que Rm 4.25 declara êste conceito para nós: "Jesus foi entregue pelas nossas ofensas e ressuscitado para nossa justificação". O que Deus fêz ressuscitando a Jesus, fê-lo por nós, para nossa salvação. A ressurreição de Jesus expressa pois esta vontade particular de Deus que, tendo aniquilado o homem pecador, chama-o agora milagrosamente a uma nova vida. Pela *sua* ressurreição, somos restituídos à vida, desde agora, ainda que numa forma por enquanto velada (Rm 6.4-11; Gl 2.20; Cl 2.12ss; Ef 2.1,5; 2Co 4.10ss; 1Pe 1.3). Não é transformado o homem num ser celeste ou imortal, por via de magia ou espiritualmente, mas pela pregação que lhe aplica pessoalmente o veredito de Deus pronunciado uma vez por tôdas na ressurreição de Jesus; assim, desde já durante sua vida terrestre, o homem reconciliado com Deus é feito partícipe de Jesus sôbre a morte.

d) Porém, sòmente nos últimos dias é que os efeitos da ressurreição de Jesus para os crentes aparecerão na sua amplitude total. Desta ressurreição final e definitiva, as diversas ressurreições relatadas pelos Evangelhos são os sinais precursores: atestam que os "tempos são cumpridos", que Jesus é o inaugurador do —> *reino* (por enquanto velado), e que ao império da morte vai suceder a vitória da —> *vida* (Mc 5.41 par; Lc 7.11-17; Jo 11; 5.21; 12.1,9,17). Êste sentido escatológico é que também se deve dar aos anúncios da paixão e da ressurreição de Jesus freqüentes nos sinóticos: pois são anunciados os sucessivos momentos previstos da História da Salvação que todos tendem a restaurar e reconstituir definitivamente a humanidade sob o mando do Ressuscitado (Mt 16.21; Lc 9.22; Mt 17.9,23; 20.19; Mc 14.28). Os Evangelhos aludem esporàdicamente a esta ressurreição dos mortos (Mc 12.23ss par; 14.25 par; Mt 8.11; Lc 13.22.30; Mt 25.31.46; Jo 5.28ss; 6.39-40; 17.24). As Epístolas entram em maiores detalhes: 1.º — A ressurreição dos mortos é absolutamente condicionada pela ressurreição de Cristo. O —> *homem* como tal não tem direito de ressuscitar; não tem, em si, qualquer princípio de imortalidade (alma ou espírito), mas Cristo ressuscitado é "as primícias dos que dormiram" (1Co 15.20-23; 1Ts 4.14). 2.º — A ressurreição geral será o sinal da vitória definitiva do Cristo sôbre os seus inimigos, especialmente sôbre a morte (1Co 15.26). 3.º — Embora se trate principalmente duma ressurreição dos crentes, não deixa de ser pressuposta e mesmo afirmada amiúde a ressurreição dos *injustos* para o julgamento (At 24.15; Jo 5.28-29; Mt 11.24; Ap 20.4-5,12-13; 1Ts 1.9-10; 2.12). 4.º — Ao modo do próprio Jesus, os ressuscitados não serão *puros espíritos,* mas revestidos ("por Deus", 1Co 13.38, e não em virtude de algum processo de espiritualização) dêste mesmo corpo espiritual e incorruptível que Cristo, primeiro, revestiu (1Co 15.50-57). 5.º — Não faltou quem opinasse que o pensamento paulino evoluiu desde a esperança da ressurreição futura, recebida do ambiente judaico, até a concepção mais espiritualista duma comunhão individual com o Cristo a iniciar-se logo após a morte, concepção haurida da mística helenística então em moda (comparar 1Ts e 1Co 15 com 2Co 5 e Fp 1.23). Mas tal não parece ser a verdade: quando muito, admitiremos que o Paulo que escreve aos Filipenses não espera ver, enquanto estiver vivo, a segunda vinda do Cristo; porém, o Paulo que suspira por "estar com Cristo" (Fp 1.23) logo após a morte, aguarda firmemente a consumação final da História redentiva de consonância com a esperança escatológica que domina o seu pensamento todo (Fp 3.10-11; 20.21; 2Co 9.4-14).

P. BONNARD

REVELAÇÃO

VT

Deus é o sujeito e o objeto da Revelação, o autor e o conteúdo da Palavra. O homem conhece de Deus sòmente aquilo que Deus lhe comunica: eis porque o Deus do VT é o Deus escondido (Is 45.15) que só pode ser descoberto na medida que êle mesmo se descubra (Dt 29.28). O fato da revelação expressa-se na Bíblia com a ajuda dos têrmos seguintes: Deus se descobre (Gn 35.7), se deixa ver (Gn 12.7), se dá a conhecer (Ex 6.3; Nm 12.6), manifesta sua vontade, revela os acontecimentos porvir, ou, mais em geral, Deus fala. Relativamente a estas iniciativas de Deus, a atitude do homem define-se mediante os verbos ver, contemplar, escutar e conhecer. Deus dá-se a conhecer ao homem, e o homem deve conhecr a Deus: nestas duas afirmações resume-se tôda a teologia e tôda a piedade do VT. Êste conhecimento que de si próprio dá Deus, é uno pelo seu objeto, embora seja múltiplo pelos meios usados: sendo Deus o Senhor de tôdas as coisas, pode valer-se de tôda a criação para se revelar, muito embora nenhuma instrumentalidade possa expressar a totalidade e plenitude da divindade.

1. *Deus pode aparecer em pessoa.* O VT abunda em textos onde Deus aparece e age ao modo dos homens: Iavé fecha a porta da arca sôbre Noé (Gn 7.16), visita a Abraão e a Lot operando na sua presença os atos normais de um ser humano (Gn 18-19), luta com Jacó (Gn 32.24ss), apresenta-se perante Moisés e

intenta matá-lo (Ex 4.24), derrota pessoalmente o exército egípcio quando da passagem pelo Mar Vermelho (Ex 14.25-26). Devemos notar, contudo, que mesmo nas narrativas de aparições pròpriamente ditas, como Ex 24 e 33 e Sl 18, Deus envolve sua revelação de mistério e esconde o esplendor de sua majestade detrás duma nuvem (Sl 18.12 ss).

2. *Em geral a visão direta de Deus é reservada exclusivamente a certos sêres especialmente escolhidos para êste desígnio.* Moisés podia—> *contemplar* a face de Deus, porém sob certas condições. Os profetas afirmam ter visto a Deus, entretanto, mesmo nas visões proféticas, Deus permanece o Deus escondido: na visão de Isaías (6.1ss) a face de Deus é velada pelos serafins que, por sua vez, velam o próprio rosto para não ficarem aniquilados pelo brilho da divina majestade. Isaías é não obstante um homem que tem recebido uma revelação pessoal de Deus.

3. *O —> sonho,* bem diferente das visões proféticas que não comportam a inconsciência (perda da consciência), pode ser outra ocasião de revelações. Consta freqüentemente nas tradições patriarcais (Gn 20.12; 41.1ss; 46.2); e a tradição israelita em conjunto reconhece ser o sonho um meio de revelação (Nm 12.6; Dt 13.2; 1Sm 28.6,15; Jó 4.13; Jl 2.28; Dn 2.1; 7.1), embora mereça, pelo seu caráter ilusório e subjetivo, as severas críticas dos profetas, tanto mais que era praticado pelos profetas de mentira (Jr 23.25-32; 27.9; Zc 10.2).

4. *Deus revela-se por meio dos —> anjos.* No Gênesis, os preceitos de Deus são amiúde comunicados por um anjo (Gn 16.9; 22.11) que figura às vêzes no lugar de Deus, sendo mesmo uma das formas da aparição divina. Mas o VT conhece os anjos que, como mensageiros, têm encargo de executar os mandatos divinos (Sl 103.20) e constituem os auxiliares de Deus, o seu exército (Js 5.13-14; 1Rs 22.19, etc). Depois do exílio a revelação torna-se mais rica, em virtude da forte acentuação dada à transcedência divina, vindo a ser então os anjos intermediários entre Deus e o homem (ver Jó 4.18; 33.19-23; ver especialmente Zacarias e tôda a literatura apocalítica).

5. *O —> nome* que expressa a essência dum ser ou duma coisa constitui também uma revelação. É pelo seu nome que um ser vivo se torna autônomo e capaz de entrar em relação com outro ser. No exórdio da História da salvação encontra-se a revelação a Moisés do nome de Iavé que equivale à revelação do mesmo ser divino bem como ao convite para o homem entrar em relação com êle; pronunciar o nome de Deus é portanto declarar que pertencemos a Deus e desejamos colocar-nos sob sua proteção (1Sm 17.45; 2Sm 6.18; 2Rs 2.24; Am 6.10). Em certos textos, o nome de Iavé figura como uma realidade própria e como independente da mesma pessoa de Iavé, como uma forma de aparição análoga ao anjo ou à —> *face*; nos aludidos textos (Ex 23.21; Is 30.27 p. ex.) o nome vem a ser então um substituto de Iavé.

6. O VT, como tôdas as religiões, conhece a revelação de Deus *na natureza.* Os céus narram a glória de Deus (Sl 19.2; Is 40.26). Tôda a criação é uma revelação de Deus: textos como Gn 1 e o Salmo 104 declaram, pelo mero fato de descrever minuciosamente as obras da criação, que Deus fêz cada coisa no seu devido tempo e a colocou no seu exato lugar. A natureza vem a ser portanto o espelho de Deus uno e soberano. Entretanto, observa muito justamente O. Procksch (*Theol. A.T.* p. 82), a natureza é apenas a vestimenta de Deus e não o seu corpo: nas religiões dos povos vizinhos de Israel as divindades são, pelo contrário, quase sempre identificadas com as fôrças da natureza. Entre os elementos da natureza Deus escolhe alguns preferentemente a outros para que sejam o veículo de sua revelação: o vento (2Sm 5.24), o trovão, chamado de a voz de Deus (Sl 18.14; 29.3), o terremoto Hb 3.6) e sobretudo o fogo que, pelo seu aspecto luminoso, simboliza melhor a essência da divindade, pois Deus é luz. Contudo devemos reconhecer que os fenômenos da natureza servem bem mais para acompanhar que para manifestar a divina presença: na cena conhecidíssima de Elias no Monte Horebe, a tempestade, o terremoto, o fogo e a harmonia suave e sutil são apenas sinais precursores da revelação de Iavé, revelação esta que se faz exclusivamente através da palavra divina (1Rs 19.9ss).

7. É pela *sua —> palavra* que Deus se revela mais completamente e com maior predileção. A palavra reveste a forma da lei, do oráculo profético ou da máxima sapiencial.

a) As leis mais arcaicas são chamadas *"debarim"*, quer dizer *"palavras"*: eram sentenças brevíssimas que expressavam uma ordem ou uma proibição. Os Decálogos iavista (Ex 34) e eloísta (Ex 20) são *palavras* (Ex 20.1; 34.1, 27-28). Palavras pronunciadas pelo próprio Deus e sem referência a casos muito precisos como soem ser quase todos os textos legislativos, muito embora tenham um alcance que ultrapassa as fronteiras do momento presente. Ora, estas palavras constituem radicalmente uma revelação de Deus. O preâmbulo do decálogo de Êxodo 20 começa pela lembrança da revelação de Deus a Moisés e de sua obra de libertação no Egito. As leis do código de santidade (Lv 17-26) são em geral motivadas pelo fato da revelação de

Iavé: "Eu sou Iavé" (Lv 19.32,34,36, etc.). A *tora*, têrmo que acabou por designar a —> *lei* codificada no Pentateuco, primitivamente era a sentença pronunciada pelo sacerdote em resposta a uma consulta a respeito de um caso particular (cf um exemplo de tora em Ag 2.11 ss). Esta sentença, o sacerdote dava-se ou após ter consultado a sorte sacra, os *urim* e *tummim* (Dt 33.8-10), ou recorrendo a uma espécie de direito costumeiro do qual os santuários eram os depositários.

b) A palavra é a marca característica do —> *profeta* (Jr 18.18). Associada na alvorada do profetismo a diversos outros fenômenos (êxtases, delírio sagrado), paulatinamente ela virá a ser o único critério distintivo: Natã e Elias, primeiros da linhagem profética, aparesem como os varões da palavra (1Rs 17.2,8; 18.1; 19.9; 21.17,28). Esta palavra não é contudo um atributo permanente do profeta: acontece até que ela lhe seja negada (ver Jr 42.6-7). Só fala o profeta quando Deus o interpelou para lhe comunicar uma mensagem por transmitir. Não carece de interêsse observar que a fórmula que geralmente introduz os oráculos proféticos: "Assim fala Iavé" encontra-se idêntica na linguagem profana para comunicar a mensagem enviada por um rei; pois o mensageiro deve transmitir a palavra fielmente sem mudá-la no mínimo (Nm 22.16; Jz 11.12,14-22; 1Rs 20.2-3; 22.27; 2Rs 18.28; a fórmula encontra-se aliás idêntica nos povos vizinhos de Israel). A palavra é colocada na bôca ou nos ouvidos do profeta (Jr 1.9; Is 5.9); êste, depois de assistir aos conselhos divinos (Jr 23.18,22), transmite fielmente tudo que lhe tem sido confiado, ainda quando a mensagem lhe atraia a hostilidade dos destinatários: de fato, não raras vêzes, haverá de comunicar-lhes que, enquanto êles não aceitaram a revelação, ver-se-ão privados da revelação, pois Deus acabará por endurecer completamente aquêles que lhe têm fechado o coração. O profeta é homem da mensagem, a pessoa subordina-se à mensagem a tal ponto que se funde com ela; acontecerá pois que a missão afete o mensageiro com tanta plenitude que a própria pessoa do profeta venha a ser uma revelação de Deus. Simplesmente com ver ao homem de Deus, e antes de ouvir a mensagem, Israel tremia de ansiedade e de esperança (assim com Elias, 1Rs 17.18): outras vêzes, mediante sua vestimenta excêntrica ou seus atos simbólicos (p. ex. a nudez de Isaias, Is 20, ou o jugo de Jeremias, Jr 28, ou o matrimônio de Oséias. Os 1-3) o profeta ilustra sua mensagem dando-lhe maior eficiência. Podia também a palavra apoderar-se do profeta com tanta fôrça que o projetava em estados psíquicos anormais (p. ex. Ez 3.15, etc.).

c) As máximas de sabedoria não são reveladas por Deus tão diretamente como os oráculos dos sacerdotes ou profetas: pois elas são conselhos baseados simultâneamente na revelação e na experiência. Porém o têrmo *mashal* que ordinàriamente serve para designar estas sentenças (=literalmente, oráculos de conteúdo misterioso e secreto, Nm 23.7; 24.3) salienta que o elemento-revelação era aqui também o principal. Os sábios estavam organizados em corporações como os sacerdotes e os profetas (Is 5.21; Jr 9.23; 18.18; Ecleciástico-Siracides 38.24-39.11): tinham o seu círculo de alunos desejosos de aprenderem dêles a arte de bem viver. O seu ensino, aparentemente muito profano humanístico, estava baseado na afirmação de que o temor de Deus é o alicerce da sabedoria (Pv 1.7) e que esta, por sua vez, é o privilégio exclusivo de Deus (Jó 28).

8. *A revelação de Deus mediante a História* constitui a marca característica da religião de Israel. Determinados acontecimentos salientes deram às suas testemunhas a oportunidade de apanhar no vivo a ação de Deus; certos milagres, como os que narra Êxodo (passagem pelo Mar Vermelho) ou como a derrota dos exércitos assírios diante de Jerusalém no ano 701, davam a prova da intervenção direta de Deus na conduta dos acontecimentos. Esta intervenção se manifestava tão soberana e completa, tão real, que até mesmo os fenômenos da natureza obedeciam a Iavé (Josué pára o sol, retrocede a sombra sôbre o relógio de Acaz, Js 10.12-13; Is 38.8): de tal modo que para Israel a revelação divina através da História impressionava e convencia muito mais do que sua revelação através da natureza. Não se pense, porém, que a revelação de Deus na História se limite a alguns milagres espetaculares: êstes são apenas, conforme declara seu nome hebreu, os sinais da soberania universal de Deus. A ação divina na História exerce-se de maneira contínua, e consiste pròpriamente em dirigir os acontecimentos conforme um plano determinado e para uma finalidade definida, isto é, a instauração na terra do reino de Deus. O profeta Isaías é quem falou com maior precisão do plano divino (Is 7.7ss; 8.10ss; 14.24-27; 19.12; 23.8-9). Iavé não se desinteressa por coisa alguma que passa na terra, mas, através da História do mundo, aparentemente tão contraditória, persegue a sua obra (Is 5.12,19; 10.12; 28.21). Deus persegue o seu plano conforme as normas de sua sabedoria conciliadora de contrários, (ver a parábola do agricutor, Is 28.23), para a qual construir e destruir, julgar e salvar, são caminhos absolutamente normais para o estabelecimento do reino.

Outros escritos insistem igualmente sôbre o plano divino: o grande texto histórico do autor iavista apresenta a História da humanidade e

de Israel especialmente até a entrada na terra da promissão como a ação de Deus a favor dos homens que, pela sua desobediência, incorrem no castigo, e que a graça de Deus leva à salvação. O livro mais nôvo do VT, Daniel, nos dá na famosa visão da estátua um resumo comovedor da história universal culminando no reino de Deus (2.26ss).

Entrementes, a própria História torna-se revelação apenas mediante a palavra: o desígnio secreto da sua ação faz conhecer Deus a seus servos, os profetas (Am 3.7). A sucessão quase ininterrupta dos profetas constitui a garantia da presença permanente da palavra. A redação deuteronomista da História de Israel aplica-se a provar que a História não passa de ser o cumprimento das profecias; a palavra, pois, não sòmente se faz cargo de interpretar os acontecimentos, mas cria os eventos.

9. Nunca, no VT, a revelação está ligada de maneira particular à *palavra escrita*. Muito cedo, porém, Israel manifesta o seu respeito pela palavra de Deus, confiando-a à escritura. A reforma do rei Josias no ano 621 assinala o exórdio da noção de —> *Escritura* sagrada (Dt 30.11-14). Os escritos post-exílicos citam ou mencionam amiúde escritos anteriores que possuiam para êste um valor normativo. Entretanto, o argumento pròpriamente escriturístico "está escrito", com a implicação do caráter fixo e intangível da letra, nunca é utilizado no VT.

ED. JACOB

NT

A revelação é o acontecimento por cujo intermédio Deus dá-se a conhecer aos homens: êste acontecimento é a vinda entre nós de Jesus Cristo.

1. *O conhecimento da revelação.* Revelando-se aos homens, Deus se entrega ao conhecimento humano sem deixar de ser o iniciador e o senhor de sua própria revelação. Fazendo-se o objeto do conhecimento humano, não deixa de ser o sujeito que obra o nosso conhecimento ativa, livre e misteriosamente. Não se submete passivamente às investigações humanas, nem coloca-se simplesmente à disposição do homem para êste fazer pesquisas religiosas ou metafísicas. Deus revelou-se, e não se arrependerá; sua revelação porém visita apenas aquêle que a recebe devidamente, como criatura humana, localizada e datada, salva e agradecida. Assim pois, a perspectiva em que se colocam os autores do NT para falar da revelação de Deus, não é a perspectiva de quem se situa acima dos fatos e, contemplando o processo da revelação, formule um juízo, mas a única perspectiva objetiva possível neste caso: a de destinatários e beneficiários da graça divina, a de testemunhas e de confessores que entraram em comunicação com o Todo-poderoso e o Santíssimo. Quem não adotar êste ponto de vista, apenas tropeça em trevas ou ilusões sem encontrar nada mais do que um Deus escondido. O NT, colocando-se na luz do Deus revelado, dá à Igreja e ao mundo o testemunho dos eventos mediante os quais Deus deu-se a conhecer. A possibilidade teórica da revelação não entra em linha de discussão; pois está resolvida pelos mesmos fatos e a sua autenticidade comprovar-se-á por qualquer homem que a receber. Cada qual está convidado a recebê-la, pois o NT, relatando a revelação divina em Jesus de Nazaré, Cristo de Israel, convoca firmemente a todos que têm ouvidos para a obediência da fé (Rm 16.26; Jo 20.31; Lc 1.2: as testemunhas oculares feitas ministros da palavra).

2. *O autor da revelação.* A revelação vem de Deus, seja qual fôr o seu grau. Pois, antes de mais nada, o próprio Deus é quem toma a iniciativa da revelação. As coisas veladas ao homem em virtude de sua condição de criatura (1Co 2.9,14) e de pecador (Rm 1.18), não lhe serão reveladas à luz de suas pesquisas organizadas ou de seus encontros afortunados (os próprios anjos não as podem descobrir, 1Pe 1.12), mas sòmente lhe serão descobertas pela vontade explícita de Deus. Deus é quem, depois de decidí-la (Gl 4.4), opera, sem que ninguém possa ditar-lhe momentos, dias ou horas, a revelação para o mundo em —> *Jesus Cristo.* Jesus Cristo, enviado de Deus e *uno* com Deus, nos revela Deus e faz-se com Deus o sujeito da revelação (Lc 10.22-24; Jo 17.6-8). Por Jesus, Deus é revelado ao mundo, mas Deus não se contenta com êste gesto universal feito uma vez por tôdas, senão que, a todo momento, êle pode, livremente habilitar-nos para receber a revelação (Mt 16.17; Gl 2.15-16; 1Ts 2.13): dá seu —> Espírito aos homens para que possam compreender o seu Criador (Mt 11.27; 1Co 2.10ss; 12.3). Sua revelação torna-se eficaz naqueles que entram na sua comunhão e aí reconhecem-no por seu Senhor; nos outros, ela fica sem efeito ou mesmo suscita a revolta. Deus é portanto revelador em duas maneiras: objetivamente em Jesus Cristo, subjetivamente mediante o Espírito Santo que concede aos homens.

Finalmente, a revelação final, universal, está também sujeita à decisão soberana e exclusiva de Deus (Mc 13.32): Não será provocada por alguma conjuntura metafísica dos tempos, mas por Deus mesmo, Senhor de todos os tempos.

3. *O conteúdo da revelação.* É a si próprio que Deus revela para os homens, Ser que ninguém alcança ver (Jo 1.18), Ser que o pecador teme encontrar (Lc 5.8; Rm 1.18). A revelação é total: Deus não comunica aos ho-

mens apenas um conjunto de conhecimentos inacessíveis ao humano entendimento e relativos a certas realidades escondidas ou a acontecimentos futuros, nem lhes dá um saber que os venha iludir e envaidecer persuadindo-os de que são semi-deuses e capazes de dispensar o divino auxílio. Mas revela-se a si próprio comunicando-lhes o seu segrêdo capital, isto é, comunicando-lhes que os ama (1Jo 4.9), que êste seu amor, ofendido pelo pecado e tornado ineficaz desde a intervenção da morte (Rm 5), levou-o a entregar seu próprio Filho unigênito pela salvação do mundo (Rm 3.21: a "justiça" de Deus). Nesse Filho é que Deus dá-se a conhecer como perdoador do pecado e vencedor da morte, sendo assim êsse Filho o conteúdo explícito da revelação (Jo 14.9; Gl 1.16; Mc 1.1 intitula-se "Evangelho de Jesus Cristo"). E não sendo Jesus Cristo apenas uma realidade exterior, simples objeto de contemplação, mas como, para se revelar, êle vive e age entre os crentes, devemos compreender que a forma concreta em que se manifesta ao mundo é precisamente *sua vida no corpo da Igrja*. Portanto também sua vida na Igreja é objeto da revelação (sua vida se revela em nosso corpo, 2Co 4.10; Cristo em vós, Cl 1.27; a fé, Gl 3.23). Portanto, não é o lado humano de Jesus (seu caráter, suas virtudes ou opiniões) que nos traz a revelação de Deus, mas o que Jesus nos fala da parte de Deus (sua palavra), o que faz por nós da parte de Deus (sua humilhação e vitória), o que opera em nós como Senhor da Igreja da parte de Deus (sua autoridade presente), o que êle é e será para o mundo inteiro da parte de Deus (sua vida final). Finalmente, no último dia, esta mesma revelação total, idêntica e inconfundível, é que brilhará no mundo: Deus tudo em todos (1Co 15.28) a —> *glória* de Deus e dos seus filhos (Rm 8.18-19; Cl 3.4; 1Jo 3.2). Desde o início até ao fim, é o próprio Deus que se revela e, ao mesmo tempo, descobre todos os tesouros da sabedoria e da ciência (Cl 2.2-3).

4. *Os destinatários da revelação.* Destina-se a revelação a todos os homens (Lc 2.31; 3.6; 1Tm 2.4); ao universo humano todo é que ela se dirige pelo intermédio dos Filhos de Israel. Apresentada a Israel que também espera e recalcitra, a revelação torna-se perceptível ao mundo e é acolhida por homens estranhos à aliança: por "crianças" (=pelo povo ignorante das interpretações teológicas, Mt 11.25-27), e mesmo por pagãos (Mt 8.10-12; 15.24-28, com surprêsa de Jesus!). A rejeição — por Israel e pelo mundo cego — de Jesus crucificado, sua vitoriosa ressurreição, fazem de Jesus entre nós um acontecimento de alcance universal e exaltam a revelação muito acima da simples História rotinária. Doravante o Evangelho será pregado a tôda criatura (Mc 16.15; Mt 24.14; 26.13; o ministério de São —> *Paulo*). Pregado, porém não universalmente recebido, pois não é possível recebê-lo fora do ato de —> *fé;* e a fé nunca chegará a ser universal (2Co 4. 3-4). São Paulo dirá numa fórmula tão abreviada como exclusiva: Deus revelou-se "aos que crêem" (Rm 3.21-22) "àqueles que o amam" (1Co 2.9), "a seus santos" (Cl 1.26). Anàlogamente, São João insiste no fato de que o —> *mundo* não conhece a Deus porque não aceita a revelação, e que Jesus, aliás não consente dar-se a conhecer senão na fé (Jo 7.4). Não obstante isso, permanece a intenção universal da revelação em favor dos homens e da criação inteira (Rm 8.19-22), devendo ser de fato realizada no juízo último e para o mundo nôvo (Ap 20-22).

5. *O tempo da revelação.* A revelação de Deus encarna-se no evento histórico da vinda de Jesus Cristo, e como tal situa-se na História. Ou, melhor dito, a História humana tôda situa-se em tôrno da revelação em Jesus Cristo Antes de Cristo, corre o tempo da espera (=antiga aliança com as profecias: Lc 10.24; Hb 11; 1Pe 1.10-12. O Deus do VT não difere do Deus do NT, porém, no NT torna-se transparente o mistério de Deus na pessoa de Cristo). o tempo das trevas e das tentativas para as —> *nações.* A revelação de Deus, Jesus Cristo, aparece no fim dos tempos (1Pe 1.20) marcando a entrada não de outra era de idêntica natureza, mas do tempo definitivo (a "vida eterna", Jo 3.36). O NT afirma indiferentemente que a revelação aconteceu no fim dos tempos ou em Jesus Cristo, sendo Jesus Cristo precisamente o fim dos tempos. Mediante a pregação dos Apóstolos e a edificação da Igreja, torna-se êste tempo final crítico para todo o mundo e tôdas as nações. Clareou a hora do anúncio universal da salvação iminente (Rm 13.11-12; 1Jo 3.2), da vigilância, da lembrança atenta (1Co 11.24-26, "até que êle venha") e da oração (Rm 8.19; 1Pe 4.13; Ap 6.10; 22.17-20). A manifestação gloriosa duma criação perdida e, salva está em marcha desde a vinda do Cristo; a revelação já começou; e a aparente demora é apenas uma última oportunidade outorgada ao mundo para se arrependerem e entrarem na fé (2Pe 3.9-10). Êste caráter constrangedor da revelação de Cristo diferencia-a de qualquer especulação e exclui as esperas ascéticas e estéreis.

6. *A revelação atinge-nos de diversas maneiras.* Não se cinge o cumprimento da divina revelação a qualquer forma peculiar. Jesus Cristo foi manifestado na carne e ressuscitou: portanto tudo que constitui a vida, inclusive a morte, é doravante afetado. Os apóstolos, mormente São Paulo, (Gl 1.12; 2.2; 2Co 12.1) tiveram disso clara consciência, e, a partir dê-

de Israel especialmente até a entrada na terra da promissão como a ação de Deus a favor dos homens que, pela sua desobediência, incorrem no castigo, e que a graça de Deus leva à salvação. O livro mais nôvo do VT, Daniel, nos dá na famosa visão da estátua um resumo comovedor da história universal culminando no reino de Deus (2.26ss).

Entrementes, a própria História torna-se revelação apenas mediante a palavra: o desígnio secreto da sua ação faz conhecer Deus a seus servos, os profetas (Am 3.7). A sucessão quase ininterrupta dos profetas constitui a garantia da presença permanente da palavra. A redação deuteronomista da História de Israel aplica-se a provar que a História não passa de ser o cumprimento das profecias; a palavra, pois, não sòmente se faz cargo de interpretar os acontecimentos, mas cria os eventos.

9. Nunca, no VT, a revelação está ligada de maneira particular à *palavra escrita*. Muito cedo, porém, Israel manifesta o seu respeito pela palavra de Deus, confiando-a à escritura. A reforma do rei Josias no ano 621 assinala o exórdio da noção de —> *Escritura* sagrada (Dt 30.11-14). Os escritos post-exílicos citam ou mencionam amiúde escritos anteriores que possuiam para êste um valor normativo. Entretanto, o argumento pròpriamente escriturístico "está escrito", com a implicação do caráter fixo e intangível da letra, nunca é utilizado no VT.

ED. JACOB

NT

A revelação é o acontecimento por cujo intermédio Deus dá-se a conhecer aos homens: êste acontecimento é a vinda entre nós de Jesus Cristo.

1. *O conhecimento da revelação.* Revelando-se aos homens, Deus se entrega ao conhecimento humano sem deixar de ser o iniciador e o senhor de sua própria revelação. Fazendo-se o objeto do conhecimento humano, não deixa de ser o sujeito que obra o nosso conhecimento ativa, livre e misteriosamente. Não se submete passivamente às investigações humanas, nem coloca-se simplesmente à disposição do homem para êste fazer pesquisas religiosas ou metafísicas. Deus revelou-se, e não se arrependerá; sua revelação porém visita apenas aquêle que a recebe devidamente, como criatura humana, localizada e datada, salva e agradecida. Assim pois, a perspectiva em que se colocam os autores do NT para falar da revelação de Deus, não é a perspectiva de quem se situa acima dos fatos e, contemplando o processo da revelação, formule um juízo, mas a única perspectiva objetiva possível neste caso: a de destinatários e beneficiários da graça divina, a de testemunhas e de confessores que entraram em comunicação com o Todo-poderoso e o Santíssimo. Quem não adotar êste ponto de vista, apenas tropeça em trevas ou ilusões sem encontrar nada mais do que um Deus escondido. O NT, colocando-se na luz do Deus revelado, dá à Igreja e ao mundo o testemunho dos eventos mediante os quais Deus deu-se a conhecer. A possibilidade teórica da revelação não entra em linha de discussão; pois está resolvida pelos mesmos fatos e a sua autenticidade comprovar-se-á por qualquer homem que a receber. Cada qual está convidado a recebê-la, pois o NT, relatando a revelação divina em Jesus de Nazaré, Cristo de Israel, convoca firmemente a todos que têm ouvidos para a obediência da fé (Rm 16.26; Jo 20.31; Lc 1.2: as testemunhas oculares feitas ministros da palavra).

2. *O autor da revelação.* A revelação vem de Deus, seja qual fôr o seu grau. Pois, antes de mais nada, o próprio Deus é quem toma a iniciativa da revelação. As coisas veladas ao homem em virtude de sua condição de criatura (1Co 2.9,14) e de pecador (Rm 1.18), não lhe serão reveladas à luz de suas pesquisas organizadas ou de seus encontros afortunados (os próprios anjos não as podem descobrir, 1Pe 1.12), mas sòmente lhe serão descobertas pela vontade explícita de Deus. Deus é quem, depois de decidí-la (Gl 4.4), opera, sem que ninguém possa ditar-lhe momentos, dias ou horas, a revelação para o mundo em —> *Jesus Cristo.* Jesus Cristo, enviado de Deus e *uno* com Deus, nos revela Deus e faz-se com Deus o sujeito da revelação (Lc 10.22-24; Jo 17.6-8). Por Jesus, Deus é revelado ao mundo, mas Deus não se contenta com êste gesto universal feito uma vez por tôdas, senão que, a todo momento, êle pode, livremente habilitar-nos para receber a revelação (Mt 16.17; Gl 2.15-16; 1Ts 2.13): dá seu —> Espírito aos homens para que possam compreender o seu Criador (Mt 11.27; 1Co 2.10ss; 12.3). Sua revelação torna-se eficaz naqueles que entram na sua comunhão e aí reconhecem-no por seu Senhor; nos outros, ela fica sem efeito ou mesmo suscita a revolta. Deus é portanto revelador em duas maneiras: objetivamente em Jesus Cristo, subjetivamente mediante o Espírito Santo que concede aos homens.

Finalmente, a revelação final, universal, está também sujeita à decisão soberana e exclusiva de Deus (Mc 13.32): Não será provocada por alguma conjuntura metafísica dos tempos, mas por Deus mesmo, Senhor de todos os tempos.

3. *O conteúdo da revelação.* É a si próprio que Deus revela para os homens, Ser que ninguém alcança ver (Jo 1.18), Ser que o pecador teme encontrar (Lc 5.8; Rm 1.18). A revelação é total: Deus não comunica aos ho-

mens apenas um conjunto de conhecimentos inacessíveis ao humano entendimento e relativos a certas realidades escondidas ou a acontecimentos futuros, nem lhes dá um saber que os venha iludir e envaidecer persuadindo-os de que são semi-deuses e capazes de dispensar o divino auxílio. Mas revela-se a si próprio comunicando-lhes o seu segrêdo capital, isto é, comunicando-lhes que os ama (1Jo 4.9), que êste seu amor, ofendido pelo pecado e tornado ineficaz desde a intervenção da morte (Rm 5), levou-o a entregar seu próprio Filho unigênito pela salvação do mundo (Rm 3.21: a "justiça" de Deus). Nesse Filho é que Deus dá-se a conhecer como perdoador do pecado e vencedor da morte, sendo assim êsse Filho o conteúdo explícito da revelação (Jo 14.9; Gl 1.16; Mc 1.1 intitula-se "Evangelho de Jesus Cristo"). E não sendo Jesus Cristo apenas uma realidade exterior, simples objeto de contemplação, mas como, para se revelar, êle vive e age entre os crentes, devemos compreender que a forma concreta em que se manifesta ao mundo é precisamente *sua vida no corpo da Igrja*. Portanto também sua vida na Igreja é objeto da revelação (sua vida se revela em nosso corpo, 2Co 4.10; Cristo em vós, Cl 1.27; a fé, Gl 3.23). Portanto, não é o lado humano de Jesus (seu caráter, suas virtudes ou opiniões) que nos traz a revelação de Deus, mas o que Jesus nos fala da parte de Deus (sua palavra), o que faz por nós da parte de Deus (sua humilhação e vitória), o que opera em nós como Senhor da Igreja da parte de Deus (sua autoridade presente), o que êle é e será para o mundo inteiro da parte de Deus (sua vida final). Finalmente, no último dia, esta mesma revelação total, idêntica e inconfundível, é que brilhará no mundo: Deus tudo em todos (1Co 15.28) a —> *glória* de Deus e dos seus filhos (Rm 8.18-19; Cl 3.4; 1Jo 3.2). Desde o início até ao fim, é o próprio Deus que se revela e, ao mesmo tempo, descobre todos os tesouros da sabedoria e da ciência (Cl 2.2-3).

4. *Os destinatários da revelação.* Destina-se a revelação a todos os homens (Lc 2.31; 3.6; 1Tm 2.4); ao universo humano todo é que ela se dirige pelo intermédio dos Filhos de Israel. Apresentada a Israel que também espera e recalcitra, a revelação torna-se perceptível ao mundo e é acolhida por homens estranhos à aliança: por "crianças" (=pelo povo ignorante das interpretações teológicas, Mt 11.25-27), e mesmo por pagãos (Mt 8.10-12; 15.24-28, com surprêsa de Jesus!). A rejeição — por Israel e pelo mundo cego — de Jesus crucificado, sua vitoriosa ressurreição, fazem de Jesus entre nós um acontecimento de alcance universal e exaltam a revelação muito acima da simples História rotinária. Doravante o Evangelho será pregado a tôda criatura (Mc 16.15; Mt 24.14; 26.13; o ministério de São —> *Paulo*). Pregado, porém não universalmente recebido, pois não é possível recebê-lo fora do ato de —> *fé;* e a fé nunca chegará a ser universal (2Co 4. 3-4). São Paulo dirá numa fórmula tão abreviada como exclusiva: Deus revelou-se "aos que crêem" (Rm 3.21-22) "àqueles que o amam" (1Co 2.9), "a seus santos" (Cl 1.26). Anàlogamente, São João insiste no fato de que o —> *mundo* não conhece a Deus porque não aceita a revelação, e que Jesus, aliás não consente dar-se a conhecer senão na fé (Jo 7.4). Não obstante isso, permanece a intenção universal da revelação em favor dos homens e da criação inteira (Rm 8.19-22), devendo ser de fato realizada no juízo último e para o mundo nôvo (Ap 20-22).

5. *O tempo da revelação.* A revelação de Deus encarna-se no evento histórico da vinda de Jesus Cristo, e como tal situa-se na História. Ou, melhor dito, a História humana tôda situa-se em tôrno da revelação em Jesus Cristo Antes de Cristo, corre o tempo da espera (=antiga aliança com as profecias: Lc 10.24; Hb 11; 1Pe 1.10-12. O Deus do VT não difere do Deus do NT, porém, no NT torna-se transparente o mistério de Deus na pessoa de Cristo). o tempo das trevas e das tentativas para as —> *nações.* A revelação de Deus, Jesus Cristo, aparece no fim dos tempos (1Pe 1.20) marcando a entrada não de outra era de idêntica natureza, mas do tempo definitivo (a "vida eterna", Jo 3.36). O NT afirma indiferentemente que a revelação aconteceu no fim dos tempos ou em Jesus Cristo, sendo Jesus Cristo precisamente o fim dos tempos. Mediante a pregação dos Apóstolos e a edificação da Igreja, torna-se êste tempo final crítico para todo o mundo e tôdas as nações. Clareou a hora do anúncio universal da salvação iminente (Rm 13.11-12; 1Jo 3.2), da vigilância, da lembrança atenta (1Co 11.24-26, "até que êle venha") e da oração (Rm 8.19; 1Pe 4.13; Ap 6.10; 22.17-20). A manifestação gloriosa duma criação perdida e, salva está em marcha desde a vinda do Cristo; a revelação já começou; e a aparente demora é apenas uma última oportunidade outorgada ao mundo para se arrependerem e entrarem na fé (2Pe 3.9-10). Êste caráter constrangedor da revelação de Cristo diferencia-a de qualquer especulação e exclui as esperas ascéticas e estéreis.

6. *A revelação atinge-nos de diversas maneiras.* Não se cinge o cumprimento da divina revelação a qualquer forma peculiar. Jesus Cristo foi manifestado na carne e ressuscitou: portanto tudo que constitui a vida, inclusive a morte, é doravante afetado. Os apóstolos, mormente São Paulo, (Gl 1.12; 2.2; 2Co 12.1) tiveram disso clara consciência, e, a partir dê-

les, é através da palavra dos mensageiros e da ação do Espírito Santo na Igreja que a revelação avança até os confins do mundo, pouco importando as formas exteriores que assume para obrar. Deus vale-se de tudo para que os homens cheguem ao livre conhecimento de sua revelação em Jesus Cristo.

7. *Os escritos do NT*, (Evangelhos, Atos, Epístolas, Apocalipse), não são a revelação, mas simplesmente os testemunhos dela, a narração e simultâneamente a proclamação da revelação divina em Jesus Cristo. Únicos e insubstituíveis em virtude do seu lugar histórico e da sua qualidade de testemunhos esclarecidos (os escritos chamados apócrifos dêles se distinguem não apenas pela sua idade mais nova mas pela sua atitude menos esclarecida espiritualmente), unânimes embora não concebidos em vista de uma unidade literária, êles são o manancial donde a Igreja tira o seu conhecimento de Jesus Cristo (—> *Escritura*). Êles são a garantia e o juiz da fidelidade e da apostolicidade da Igreja. Êles anunciam a Jesus Cristo sem pretender qualquer infalibilidade que não seja a de mensageiros autorizados da vinda de Cristo entre nós. É por Jesus Cristo, e não por um livro, que Deus se tem revelado; todavia os escritos do NT são "servos por meio de quem crêstes" (1Co 3.3-5), que ninguém pode dispensar-se de escutar e estudar até na sua mesma letra. Mas exclusivamente ao Mestre é reservada a fé, a obediência e a glória.

C. BIBER

SABEDORIA

VT

1. O VT menciona freqüentemente a sabedoria em textos de caráter profano, porém, não obstante, afirma que a sabedoria provém de Deus e lhe pertence plenamente e com exclusividade (Is 31.2; Jr 8.9; 2Sm 14.20; Pv 21.30; Dn 2.20-23). A sabedoria é em Deus a totalidade e plenitude do saber que se estende a tudo sem exceção (Jó 10.4; 26.6; 31.4; Pv 5.21; 15.3; 24.12). Êsse conhecimento absoluto, próprio de Deus, consiste num discernimento entre o bem e o mal; e quando ela é compartilhada pelo homem, fá-lo discernir igualmente o bem e o mal: vemos com efeito que um dos ensinos essenciais dos sábios, não apenas de Israel mas de todo o antigo oriente, tem sido a recompensa dos justos e o castigo dos perversos. Tema êste que repetidas vêzes reaparece na súmula constituída pelos capítulos 10.22 do livro de Provérbios, e constitui o tema inicial de Jó e do Eclesiastes, bem como fundo dos Salmos ditos sapienciais (1; 37; 49; 73; 111). Notemos contudo que, a diferença da teologia deuteronômica com a qual a literatura sapiencial guarda evidente parentesco, a retribuição divina não está relacionada com a —> *aliança*, mas com a atividade criadora. Na —> *criação* do mundo é que brilha a sabedoria de Deus: tal é o ensino global da literatura sapiencial canônica e extra-canônica, israelita e egípcia. Ora salienta-se a maravilhosa criação do universo (Pv 3.19ss; 8.22-32), ora e mais freqüentemente a do homem (Pv 14.31; 17.5; 22.2; Jó 4.17; 10.8ss; 12.7-10; Ec 3.14; 7.13; 11.5; Sl 94.9; 104.24; Is 40.13 Jr 10.12; 51.15; Tb 3.11; Br 3.32ss, etc.). Certos textos dos mencionados aqui deram base a uma corrente de especulações relativas ao caráter préexistente ou hipostático da sabedoria: conforme Pv 8.22ss, parece ter existido a sabedoria antes da criação do mundo e ter sido associada, como mente ordenadora, ao próprio Deus, mente criadora. Mas se tratando dum texto sem paralelo, único, será mais correto ver nos versículos que falam da sabedoria como duma pessoa, glorificações poéticas dum dos mais conspícuos atributos divinos. Ademais a História é por seu lado o teatro onde a sabedoria divina se revela: fato anotado especialmente em textos extra-canônicos como no Siracides (Eclesiástico das Bíblias católicas), entre os quais deve ser lido o famoso elogio dos antepassados, 44-50. Ver também a Sabedoria de Salomão.

2. O conhecimento, e ainda mais a ação característica da divina sabedoria manifestam-se também nas afirmações do VT relativas à sabedoria do homem: pois também o homem pode e deve ser sábio, a condição de se deixar instruir nos caminhos da sabedoria. Na verdade, certos textos apresentam a sabedoria como apanágio privativo de Deus e condenam qualquer tentativa humana por adquirir a sabedoria como impia e ilusória; Jó parece aludir a uma tradição asseverando ter consistido o pecado original no intento de Adão furtar a sabedoria, privilégio divino. (15.7-8). Tradição aliás insinuada também na proibição feita a Adão da árvore da ciência do bem e do mal, ou seja do conhecimento total (Gn 2.17). Outros textos insistem sôbre a diferença irredutível entre a sabedoria de Deus e a ignorância do homem (Jó 11.6-9; Is 40.14; Sl 92.6; 139.12; Pv 8.22); o Eclesiastes funda todo o seu pessimismo na impossibilidade de encontrar-se jamais a sabedoria divina com a limitação humana. A solução é-nos dada pelo livro de Jó que, depois de demonstrar num capítulo admirável (28) que Deus exclusivamente conhece a sabedoria misteriosa e escondida, conclui que há, não obstante, uma sabedoria reservada ao homem, porém sabedoria de ordem prática que consiste apenas na submissão a Deus e na fuga do mal (28.28). A corrente representada pela sabedoria oficial (Provérbios, Eclesiástico-Siracides) é ainda mais afirmativo: o Eclesiástico declara que Deus espalhou a sabedoria sôbre tôdas as

suas obras e sôbre tôda carne, cada homem recebe dela a sua parte (1.10). Esta sabedoria acessível a qualquer um é primordialmente o privilégio dos que o VT chama de sábios e que têm em Salomão o seu tipo mais acabado (1Rs 3.12). Os sábios formavam ao lado dos sacerdotes e dos profetas (Jr 18.18) um grupo cuja missão era ensinar a sabedoria: da sabedoria tinham recebido copiosamente o carisma, quer por —> *revelação* quer por tradição. Sua função era pois de aconselhar. Dar conselhos constituia um verdadeiro ensino cujo caráter enciclopédico não deixa de admirar, pois, nesta época remota, versava sôbre os assuntos mais diversos (1Rs 4.32ss); porém, o elemento intelectual-especulativo cedia o passo ao elemento prático. Ser sábio não consiste tanto em desvendar o mistério último da existência como em orientar bem a própria vida: o sábio é alguém que está bem sucedido.

3. Quem se decidir a escutar a voz da sabedoria deverá lembrar três pontos:

a) *A sabedoria é a prudência*: a procura do equilíbrio, da moderação, o horror a qualquer excesso é ensinado por inúmeros textos de Provérbios, bem como por muitos textos sapienciais egípcios. Ser sábio é dar mostras de discernimento na escolha de suas relações, e guardar muita reserva nelas tôdas inclusive nas matrimoniais. Ser sábio é refrear a língua: o silêncio merece os maiores elogios (Pv 10.19: 11.13; 17.27).

b) *O sucesso na vida não pode absolutamente ser alcançado por qualquer meio.* As exigências morais da Lei e dos Profetas dominam os preceitos da sabedoria israelita dando-lhe uma tonalidade diferente da dos povos vizinhos. Portanto não há sabedoria fora do respeito da possoa e dos bens alheios: Pv 1.13ss; Jó 24.2. Balança enganosa é abominável para o Senhor (Pv 11.1). O adultério não é condenado pelos dissabores que acarreta, mas pela violação dum laço estabelecido por Deus; e quem não tomar cuidado do pobre insulta a Deus que também criou o indigente (Pv 14.31).

c) *O próprio aspecto moral da sabedoria e função do seu fundamento religioso*: "O temor do Senhor é o princípio da sabedoria" (Pv 1.7; 9.10; 15.33; Sl 111.10; Jó 28.28), quer dizer que a religião não apenas é o ponto de saída, mas o ponto culminante e a meta do ensinamento dos sábios: pois é o temor de Deus que permite abster-se do mal (Pv 3.7; 8.13). A religião dos livros de sabedoria não funda no culto o seu centro de gravidade; as exigências pròpriamente cultuais importam pouco para ela (Pv 3.9ss); pelo contrário, a oração não deixa de ser recomendada (Pv 15.8,29) ainda que corra o risco de cair num formulismo sem alma (ver Eclesiastes). Antes do Siracides, (o Eclesiástico, ano 130 a.C.), a religião da sabedoria não é o sujeito à lei escrita (Sir 19.20). O temor de Deus é, antes de mais nada, a fé na justa retribuição divina e uma atitude obediente e humilde perante Deus. A exigência religiosa domina a tal extremo a sabedoria que frequentemente ambas aparecem confundidas e identificadas: o sábio é o homem piedoso por excelência (Jó 37.24; 42.8). A piedade de Jó e a impiedade de seus amigos encarnam bem a sabedoria do primeiro e dos segundos. A religião de Israel tão caracteristicamente dinâmica apoderou-se do campo da sabedoria: êste não era privilégio de Israel, mas Israel imprimiu-lhe a marca específica da santidade do Deus único zeloso de nada deixar do que concerne ao homem fora de sua soberania.

ED. JACOB

NT

1. Êste têrmo tomou na linguagem moderna uma acepção peculiar: a sabedoria serve de intermediária entre o saber e o agir, entre o conhecimento e a vida. É constituída essencialmente por um estilo de vida, porém baseado num conhecimento certo. Não acontece o mesmo no NT. Pelo contrário, a sabedoria do NT, antes de mais nada, significa um conhecimento e radica na ordem do conhecimento, vindo a ser o desabrochamento do saber inerente à fé. Eis porque o têrmo "sabedoria" aparece tantas vêzes corroborado e acompanhado pelo têrmo "ciência" (1Co 12.8; Cl 2.3) ou "inteligência" (Ap 17.9).

Mas o mesmo têrmo serve para mencionar duas realidades diferentes, dando lugar a uma ambigüidade denunciada prolixamente por São Paulo. A sabedoria é, primordialmente, sabedoria segundo a carne (1Co 1.26), rebuscada pelos gregos e geralmente pelos filósofos (1Co 1.21), própria do —> "mundo" porquanto êle afirma sua independência em face do Criador: esta sabedoria é a suma do saber que os homens podem acumular mediante o uso de suas faculdades naturais, que Moisés p. ex. adquiriu entre os egípcios (At 7.22). Caracteriza o homem adulto, pois dela é que os homens se gloriam (Mt 11.25 onde os sábios e inteligentes estão opostos aos meninos e crianças). Mundana, não carece de poder. Paulo implicitamente lhe reconhece certa superioridade, a ela e à linguagem usada por ela (1Co 2.1); desta superioridade mundana nasce-lhe o seu poder de persuasão "linguagem persuasiva de sabedoria" 1Co 2.4). Enquanto esta sabedoria não se incha de orgulho e não pretende ultrapassar o seu domínio próprio, não é alvo de qualquer crítica ou menosprêzo no NT. Mas quando ela pretende equiparar-se a outra sabedoria, à sabedoria de Deus, vê-se confundida: então ela não

passa de orgulho e vaidade, e Deus não deixará de "destruir a sabedoria dos sábios" (1Co 1.19). Com efeito, é ela totalmente inadequada na sua pretensão de conhecer Deus: "O mundo com a sua sabedoria, não O conheceu na sabedoria de Deus" (1Co 1.21). É mais ainda: neste desafio entre a sabedoria dos homens e a sabedoria de Deus (1Co 1.24), opera-se uma reviravolta surpreendente: a sabedoria dos homens perde suas prendas, retorna-se contra si mesma e faz-se loucura (1Co 3.19) até o extremo de tomar, no mais trágico quiproquó, por loucura a sabedoria do próprio Deus (1Co 1.21).

2. Embora desconhecida pela sabedoria humana (nisso consta que não há homogeneidade entre ambas as sabedorias e que a segunda não é de jeito nenhum o desabrochamento da primeira), a sabedoria de Deus é realmente uma sabedoria autêntica, e mesmo uma sabedoria triunfante, porém "não a sabedoria dêste século, nem a dos poderosos dêste século condenados a perecer" (1Co 2.6). É característico da sabedoria de Deus ser "misteriosa e oculta" (1Co 2.7). Não se reveste portanto da evidência racional, diferente nisso da primeira que, conforme frisa Paulo, possui certa evidência racional que provoca a adesão e exerce alguma dominação sôbre os espíritos (1Co 2.1 e 2.4). Logo, a sabedoria divina não consiste nalguma verdade intemporal, universalmente viável, imediatamente inteligível, mas num desígnio benévolo para com a História dos homens. Precisamente porque concerne ao plano divino relativo à História é que a sabedoria de Deus não se nos revela tôda duma vez. Quando São Paulo fala do mistério da cegueira inacreditável de Israel, cegueira mediante a qual Deus persegue através da História seu desígnio redentor, exclama maravilhado: "O' profundidade da riqueza, da cabedoria e da ciência de Deus!" (Rm 11.33). A loucura da humana sabedoria está precisamente na incapacidade de reconhecer o grande desígnio de Deus que está se realizando na História da salvação e especialmente no evento da —> *cruz* (1Co 1.20), a loucura da humana sabedoria está a seguir na sua incompreensão perante os profetas e os apóstolos, reveladores do plano divino (Lc 11.49-50). Ao dar graças ao Pai que revelou seus segredos essenciais não aos sábios e inteligentes mas aos humildes despretensiosos e às crianças (Mt 11.25), Jesus tem em mente a relação secreta do Pai e do Filho em cuja virtude sòmente o Filho pode revelar o Pai (Mt 11.27): tem em mente o próprio âmago da História da Salvação. Eis como o têrmo de "sabedoria" será aplicado eminentemente ao próprio Cristo, centro desta História, que, pela vontade do Pai "se nos tornou sabedoria, justiça, santificação e redenção" (1Co 1.30). Vem a ser possível pois falar do Cristo como duma sabedoria que faz as vêzes de qualquer saber e se torna objeto de conhecimento supremo e suficiente: "Julguei não dever saber coisa alguma entre vós, senão Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado" (1Co 2.2).

3. Se pois Cristo, como cumprimento do desígnio histórico de Deus, é a sabedoria de Deus, teremos a possibilidade de o identificar com aquela sabedoria hipostática do VT, especialmente dos escritos sapienciais: pessoa divina ou espírito de Deus (Sabedoria de Salomão, ver na Bíblia católica, 1.6-7; 7.22; 8.1). Desta hipóstase, apenas alguns traços literários figuram no VT: como Lc 11.49, ou possìvelmente na enigmática conclusão do ensinamento de Jesus sôbre o Batista: "A sabedoria teve a sua justificação nas suas obras" (Mt 11.7-19: J. WEISS, Die Schriften des NT, 1, p. 295, opina tratar-se aqui do próprio Cristo). Porém, ainda quando a sabedoria-hipóstase não mais desempenha papel relevante no pensamento do NT, o Cristo herdou os atributos dela: identificado por sua vez com o espírito de Deus (1Co 15.45; 2Co 3.17). Entretanto sua relação com o Pai é bem diferente: êle é o Filho igual em dignidade ao Pai. A sabedoria de Deus está doravante unida a Deus pelo laço preciso e concreto da filialidade. Assim, visto ser o Pai de Jesus Cristo, feito sabedoria para nós, Deus será chamado "o único sábio" (Rm 16.27).

4. Ligada destarte a sabedoria ao mistério trinitário de Deus e à ação redentora através da História da Salvação ela revestirá também para nós um nôvo significado: não mais o acúmulo do saber realizável com o uso das próprias faculdades, mas um *dom carismático*. Sendo Deus sábio, e manifestando Deus esta sabedoria em Jesus Cristo, assim como tudo nos deu abundantemente em Jesus Cristo (Cl 2.10), também nêle deu-nos a sabedoria. Dom carismático, a sabedoria está ligada à palavra do Cristo conferindo-lhe substância: "Habite em vós a palavra de Deus em tôda sua riqueza; instruí-vos em tôda a sabedoria" (Cl 3.16) Mediante a —> *palavra* suscita-se e alimenta-se a sabedoria, como mediante ela nasce e vive a fé. Não podia portanto faltar a sabedoria no rol de carismas inventoriado por São Paulo (1Co 12.8). Efésios 1.17 relaciona claramente o dom de sabedoria à revelação de Deus em Cristo, pois mediante êste carisma é que conhecemos perfeitamente, nas limitadas perspectivas da fé, ao mesmo Deus.

A sabedoria do crente consistirá logo em reconhecer a sabedoria de Deus desvendada na História da salvação. O ofício próprio desta sabedoria carismática é "confessar o mistério de Deus, o Cristo, em que estão *ocultos* todos

os tesouros da sabedoria e da ciência" (Cl 2. 2-3). Sabedoria e ciência aparecem associados no desígnio divino: sabedoria e ciência serão pois dadas também ao homem (1Co 12.8). Sendo difícil separar em Deus a sabedoria da ciência (ver Ch. MASSON, *Commentaire des Colossiens,* Neuchâtel et Paris, 1950, p. 118), resulta-nos trabalhoso perceber o matiz que separa o dom da sabedoria do dom da ciência (ver J. HÉRING, *Commentaire de la première Ep. aux Corinthiens,* Neuchatel et Paris, 1949, p. 109). Em qualquer hipótese, sabedoria não é *gnose*: respeita o que há oculto no mistério de Deus. Ap 13.18 e 17.9 mostra bem que a sabedoria é e não deixará de ser a inteligência das coisas misteriosas. Ela não é dada a todo homem, nem virá a ser uma faculdade geral dos homens: "Aqui manifesta-se a sabedoria: quem tiver inteligência calcule o número..." (13.18).

5. Tal sabedoria não tem apenas um alcance intelectual, mas necessàriamente reveste um caráter prático e moral. Caráter salientado por São Paulo, como p. ex. Cl 4.5: "portai-vos com sabedoria para com os de fora", máxima de prudência espiritual que insta a "apanhar as oportunidades para manifestar o Cristo" (Ch MASSON, ibid., p. 152). Com efeito, ùnicamente os *perfeitos* logram compreender à primeira vista a sabedoria divina e reconhecê-la pelo que ela é na realidade (1Co 2.6). Consta pois que, de conformidade com esta sabedoria prática, não é possível prescindir do mistério da —> *revelação* nas tarefas do ensino e da evangelização. Quando Paulo declara (Ef 5. 15): "Vigiai pois a vossa vida prudentemente: portai-vos não como insensatos, mas como sábios", êle visa um comportamento que seja o fruto não da moderação pagã, mas do nôvo nascimento à nova vida, e que testemunhe do acesso à dignidade de "filhos da luz", isto é de filhos esclarecidos, conhecedores da sabedoria misteriosa e escondida de Deus. Tiago não inova, mas simplesmente acentua ainda mais o sentido prático da sabedoria cristã: esta é ligada à paciência em sofrer as provações (1.5; 3.17), à mansidão (3.13-15), quer dizer, a tôdas as virtudes que são sinais da renovação do homem apanhado pela graça e sabedoria de Deus. A origem sobrenatural desta sabedoria prática é evidente, pois aparece oposta à sobedoria "terrestre, carnal, diabólica": aliás o hino à sabedoria de Tiago 3.13-18 assemelha-se surpreendentemente ao hino à caridade de 1Co 13.

Há pois, evidentemente, através do NT inteiro, uma oposição radical entre a sabedoria humana, cuja origem não procura o NT elucidar filosòficamente, e a sabedoria misteriosa de Deus. Consta com meridiana luz que a sabedoria carnal não pode perceber a revelação de Deus nem as coisas de Deus. Não significa isso, entretanto, que os sábios, segundo o mundo, ver-se-ão excluídos da compreensão da revelação. Está escrito sem dúvida que entre os chamados, poucos há sábios segundo a carne (1Co 1.26), e mesmo basta gloriar-se alguém de sua sabedoria para se ver tornado louco (Rm 1.22). Mas não obstante isso, as boas novas da salvação serão anunciadas igualmente aos sábios, como aos areopagitas de Atenas (At 17.16-34). Êstes sábios de Atenas não foram então conduzidos à fé, nem por isso Paulo deixará de afirmar: "Sou devedor a gregos e bárbaros, a sábios e ignorantes" (Rm 1.14). Será pois preciso que o sábio segundo a carne se converta, abandone sua sabedoria (pelo menos para o uso orgulhoso que dela pretendia fazer) e se faça louco e insensato aos olhos do mundo: só assim tornar-se-á sábio perante Deus (1Co 3.18).

R. MEHL

SACERDÓCIO

VT

Muito embora os relatos referentes aos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, não mencionem sacerdotes, podemos supor que, desde os exórdios. Israel teve, como as demais nações, *um sacerdócio.* A época de Moisés conhecia um sacerdócio muito completo, conforme consta no Pentateuco, porém êste documento deve ser usado com prudência, pois o sacerdócio e o culto descritos no Êxodo e no Levítico são o reflexo do sacerdócio e culto observados pelos autores no Templo de Jerusalém. Moisés aparece, contudo, como juntando na sua pessoa as funções tríplices ou ministérios de rei, sacerdote e profeta. Quando Israel entrou finalmente na terra de Canaã, encontrou-se em presença de uma abundância de santuários atendidos por sacerdotes. Com tôda naturalidade adotou-os. Os sacerdotes tinham por missão concertar os sacrifícios e dar respostas a quem vinha consultar a Deus. Usavam-se para êste efeito meios proporcionados, como os Urim e os Tumim, espécie de dados que o Sacerdote levava num avental guarnecido do *ephod* (bôlso, 1Sm 23.9, não confundir com o *ephod* de linho, vestido muito curto que vestia Davi para dançar diante da arca: 2 Sm 6.14. ou com o *ephod* de Gedeão que era um ídolo: Jz 8.27). A decisão conseguida mediante êstes dados era chamada *tôrâh.*

O sacerdote era o intermediário entre o povo e a divindade a que pertencia, pois, como o *rei* (—> *Ministério* VT), era ungido com a —> *unção* de óleo. O cargo sacerdotal transmitia-se hereditàriamente. O VT conhecia famílias e mesmo dinastias de sacerdotes, como a dinastia que fundou Eli em Silo ou Aquimeleque em Nobe (1Sm 21). Quando Davi se apoderou de Jerusalém, viu-se senhor duma cidade que tinha santuário, culto e clero. Não fal-

tam indícios que insinuam que Davi os guardou. Sadoque representante do sacerdócio cananeu figurando ao lado de Abiatar descendente de Aarão.

Visto ser pessoa sacra, o sacerdote devia observar numerosas prescrições visando conservar-lhe seu caráter. Repetidas purificações esperavam-no, pois tinha ocntato com o Santo entre os Santos, Deus. Devia ser isento de qualquer defeito físico ou doença (Lv 21.16). Não devia raspar a cabeça nem cortar a barba (21.5), nem tocar num cadáver (21.1). A sua —> *vestimenta* aparece descrita com grande luxo de pormenores em Ex. 28. Cada uma das peças dessa indumentária servia para distinguí-lo do profano, a proclamar o que levava gravado na lâmina de ouro puro afixada a sua mitra: "Consagrado ao Senhor!", isto é, propriedade de Iavé. (Ex 28.36). A ordenação dos sacerdotes dava lugar a uma cerimônia solene que tendia a afirmar que os consagrados pertencem a um campo peculiar, ao campo do sacro (Ex 28.41: 29.7; 30.30; Lv 8.12,33).

O sacerdócio geralmente aludido na Bíblia é o do Templo de Jerusalém. Era chefiado pelo Sumo Sacerdote cujo protótipo é Aarão, e que presidia o colégio constituído pelo Vice-Sumo Sacerdote, por um superintendente do Templo, por porteiros e uma legião de simples sacerdotes. A suprema autoridade tanto civil como religiosa descansava nas mãos do rei, proprietário do Templo. O censo dos judeus regressados do exílio insinua que os sacerdotes foram vários milhares (Ed 2.36ss). Eram divididos em diversos grupos e classes, além dos sacerdotes pròpriamente ditos também divididos por famílias. Os *levitas* desempenhavam funções subalternas; eis por que não suspiram muito por reintegrar a Palestina, pois, na Babilônia, a ausência de Templo permitiu-lhes tomarem uma importância que, de volta a Jerusalém, não podiam conservar. Contam-se apenas 74 que anseiam por ver mais uma vez os muros de Jerusalém (Ed 2.40). Sua origem constitui um problema de difícil solução. Embora a existência duma tribo de Levi fique fora de dúvida, levita figura como um nome comum dando-se assim pretexto a várias hipóteses — seriam quiçá descendentes dos sacerdotes cananeus espoliados pelos israelitas, hipótese confirmada pela sua aliança com o estrangeiro, o *gèr* (gèr, representa o remanescente nunca totalmente extinto dos autóctones cananeus; Dt 26.12); ou, segundo outros, os levitas seriam os sacerdotes dos santuários eliminados pela reforma de Josias (no ano 621, 2Rs 22-23) em proveito do Templo régio; funções acessórias teriam sido confiadas a êstes sacerdotes no santuário de Jerusalém. Esta segunda hipótese explica melhor a distinção entre sacerdotes e levitas, desconhecida do Deuteronômio e afirmada por Ezequiel. Além dos levitas, Esdras menciona ainda cantores, porteiros e netineus (2.41ss).

Sabemos que depois do exílio o número de sacerdotes subiu a cifras consideráveis. Esdras enumera seis mil (2.36-39) e o Cronista menciona 24.000 levitas, 4.000 cantores e 4.000 porteiros (1Cr 23.4-5). Por muito lendárias que possam parecer estas cifras, elas explicam bem o fato de os sacerdotes não terem a possibilidade de morar em Jerusalém, bem como a sua divisão em vinte e quatro classes (1Cr 24. 7-18) que funcionavam por turnos semanais e logo se retiravam fora da capital: daí os numerosos povoados de sacerdotes na vizinhança de Jerusalém.

Os sacerdotes desempenhavam a missão do culto oficial, isto é do conjunto de orações e de gestos simbólicos que visavam conservar a santidade. Neste ritual destacam-se as —> *festas* religiosas que tomavam tanta amplitude que as 24 clases sacerdotais precisavam ser mobilizadas. Em outubro celebrava-se o grande dia das expiações: o Sumo Sacerdote, chamado Arão no Lv 16, penetrava no Santo dos Santos e fazia a aspersão de sangue. Cada sábado estava marcado com cerimônias onde os sacerdotes desempenhavam o papel principal. Centralizava-se o culto em tôrno do —> *sacrifício* que é uma oblação feita a Deus. Os particulares ofereciam sacrifícios para expressar sua gratidão, para pagar uma promessa, para conseguir a remissão duma culpa, para apoiar uma súplica. Sacrificavam-se animais ou produtos vegetais, azeite, farinha, sal, incenso. Salientavam-se os sacrifícios oferecidos em nome do povo e cujos gastos estavam a cargo do rei ou dos tributos pagos ao Templo. Por Lv 1-7, texto essencial para a legislação sacrificial, sabemos que os sacrifícios dividiam-se em cinco classe conforme a intenção da oblação e segundo o ritual: êste, no dizer da Bíblia, veio a ser tão elaborado que exigia para o serviço do altar a colaboração dos sacerdotes, especialistas das coisas santas. Cada dia, sôbre o altar do templo, oferecia-se o sacrifício quotidiano chamado *sacrifício perpétuo* (Nm 28.10,15,24,31, etc.) que na época de Esdras, consistia na imolação dum cordeiro sem defeito, de madrugada e à tarde (Ex 29.38-42; Nm 28.3-8). Esta oblação acompanhava-se duma oblação vegetal e de libações. Terminado o sacrifício, os levitas davam início a seus cantos enquanto dois sacerdotes soavam a trombeta (2Cr 29.26-28; Nm 10.1-2) e o povo congregado no santuário postrava-se para a oração. Vários Salmos (24; 48; 81; 82; 92; 93; 94; etc.) formavam parte do programa conforme os dias da semana. Naturalmente, um ritual tão pomposo requeria a presença de muitos sacerdotes, levitas e funcionários encarregados da ordem e limpeza dos numerosos recintos do templo. Outra atividade dos sacerdotes

era dar resposta aos que vinham a procura da divina vontade. O VT contém muitos oráculos que são parte destas respostas sacerdotais.

Os sacerdotes desde os exórdios mais longínquos aparecem como a casta intelectual da nação. Nos santuários conservaram-se as tradições que estão na base dos escritos bíblicos. Nos círculos sacerdotais, as tradições desenvolveram-se, enriqueceram-se até formar verdadeiras teologias. Quando, no transcurso dos séculos, os escritos bíblicos foram submetidos a reedições sucessivas, os sacerdotes foram os encarregados dessa tarefa. A prolongada permanência na Babilônia, longe do Templo, contribuiu também para desenvolver a atividade dos escribas que aparecerão tão importantes na época de Jesus.

Assim como antes do destêrro o templo e o sacerdócio estavam sujeitos à autoridade do rei,(assim a situação muda com a desaparição da realeza, dando ao clero uma importância cada vez maior, política e religiosamente, e vindo a ser o Templo a propriedade do sacerdócio. Nos tempos de Jesus o Sumo Sacerdote chefia uma verdadeira aristocracia clerical e faz figura de rei.

Muito embora nos causem uma impressão penosíssima os conflitos entre Jesus e a clericatura do templo, não podemos esquecer o papel essencial assumido pelos sacerdotes na conservação das escrituras sagradas: sem êles, não estaríamos na posse da Bíblia.

G. PIDOUX

NT

Singularmente paradoxal aparece a atitude do NT perante o acerdócio: Jesus Cristo penetra no seio da vida cultural de Israel sem desvirtuar a legitimidade das instituições sacerdotais vetero-testamentárias, porém, nem bem passam uns poucos meses, não mais há cristão que participe do sacerdócio israelita. Como nunca, Deus aproximou-se dos homens em Jesus Cristo e da maneira mais misteriosa; entretanto, como nunca, ficará afastada sedulosamente a palavra "sacro". Jesus Cristo oferece um sacrifício sem precedentes na História, de incalculável alcance, de maneira surpreendente e aparentemente injusta porquanto o mundo está sòmente atento à profecia; entretanto não mais há clericatura e todos os crentes são sacerdotes! Para esclarecer êste paradoxo, disporemos de pouquíssimos textos mencionando expressamente as coisas sacerdotais; um primeiro grupo de citações de Hebreus nos permitirá contudo relevar a figura de Cristo Sumo Sacerdote, e um segundo grupo de textos tirados das epístolas esclarecem dèbilmente o chamado "sacerdócio real" da Igreja.

1. Jesus Cristo, nosso Sumo Sacerdote. O autor de Hebreus dá testemunho da nossa redenção à luz das instituições sacerdotais do VT. O VT aparece realizado e cumprido no sacrifício único e perfeito oferecido por —> *Jesus Cristo* uma vez por tôdas sôbre a cruz. Na realidade é no seu ofício supremo de Sumo Sacerdote que Jesus revelou o mediador perfeito, o sacrificador acabado e a vítima consumada. *O perfeito mediador*: por ser verdadeiro Deus e verdadeiro Homem; verdadeiro Deus, Filho de Deus desde tôda a eternidade (1.1-4) embora confirmasse entre nós a sua filialidade levando-a à suprema perfeição mediante sua obediência total e vitoriosa (5.8-10); verdadeiro homem que manifestou sua solidariedade conosco participando de nosso sangue e de nossa carne (2.14-18), sofrendo as nossas provações e tentações (4.15), penetrando até o mais profundo da dor e da morte com gemidos e lágrimas (5.7). *O sacrificador acabado*: por sê-lo segundo a ordem de Melquisedeque, quer dizer, por exercer o seu cargo para a eternidade sem necessitar de qualquer instituição carnal (7.1ss), ordem estabelecida por um juramento divino excepcional (7. 20ss). Sacrificador eternamente vivo, sem necessidade de sucessor ou de substituto (7.23-25), santo, inocente, sem mácula (4.15; 7.26). Não experimentou a necessidade de oferecer cada dia sacrifícios pelos próprios pecados: mas foi totalmente devotado aos outros (significação, aliás, do batismo de Jesus, também). Finalmente não ofereceu outra vítima mais que a si mesmo. Em Jesus ofício e oblação, sacerdócio e sacrificício, se confundem absolutamente. Portanto êle é também a *consumada e perfeita vítima da nova aliança*: a que voluntàriamente se ofereceu (7.27; 10.4-10) para expiação dos pecados do povo (2.17), a que tem sido consagrada pelo Espírito eterno (9.14) de tal modo que seu sacrifício é verdadeiramente definitivo e irrevogável como é irrevogável a própria morte (9.27); seu sacrifício insere-se não num cíclo litúrgico mas dentro da mesma História que não retorna; Cristo morreu sôbre a cruz "uma vez por tôdas" (9.12,26; 10.10,14) estendendo-se — mercê de Deus — o benefício da sua morte a todos os homens (2.9).

Mas o sacerdócio de Cristo não termina lá: na opinião do autor de Hebreus "o ponto essencial" (8.1) é que, pela oblação do próprio sangue, o nosso Sumo Sacerdote penetrou uma vez por tôdas no Santo dos Santos, além do véu. Como se formassem um gesto único, a morte da cruz e a majestosa entrada do Cristo no Santuário celeste aparecem estreitamente associadas. Jesus é verdadeiramente nosso Rei, sentado à destra de Deus, e nosso Sumo Sacerdote, que nos abriu caminho e que, perante o trono, incansàvelmente, intercede em nosso favor (6.19-20; 7.25; 8.1-2; 9.11; 10.11-12; 12.25). Nesta perspectiva o sacerdócio de Cristo aparece como o caminho real que nos leva à vida, por oposição à lei e aos sacrifícios da antiga aliança que conduziam à morte.

Cristo caminhou antes de nós, intercede por nós: nisto reside a nossa esperança!

2. *O sacerdócio real da Igreja.* Assim somos nós, crentes da nova aliança, santificados desde já e levados uma vez por tôdas à perfeição (Hb 2.11; 10.14,29). Temos sido feitos partícipes do Cristo pela fé, introduzidos por Cristo ao —> *descanso* de Deus (4.10), uma vez que não mais recai sôbre nós a obrigação desesperadora de renovar sacrifícios sem fim que só trazem à memória a lembrança de pecados sempre renovados (10.3). Do mesmo modo como tinha a Lei multiplicado as transgressões, assim o sacerdócio levítico confirmava a escravidão do pecado, encerrando Israel numa pureza meramente carnal. Também, do mesmo modo que agora, nós temos sido justificados para poder viver na obediência; assim nos vemos livres de qualquer necessidade de sacrificar (Cristo é nosso sacerdote único e nossa única vítima expiatória). Liberdade que nos permite viver no louvor e na ação de graças que convém a filhos de Deus, inteiramente devotados ao serviço do testemunho e da gratidão (13.15).

É dentro desta perspectiva que se inserem agora os diversos textos que nos falam do nôvo sacerdócio. Na sua misteriosa palavra sôbre o templo, Jesus tinha anunciado que o reconstruiria (ver O. CULLMANN, Les sacrements dans l'Évangile johannique, Paris, 1951, p. 41ss): sôbre as ruínas do sacerdócio levítico, Cristo reconstruiu de fato um templo nôvo no intervalo dos três dias de sua morte e ressurreição: edificou o corpo de Cristo, a sua —> *Igreja,* —> *Templo* do Deus Vivo (2Co 6.16), casa espiritual (1Pe 2.5). Se, pois, em nenhum lugar do NT achamos qualquer alusão a um ministério sacerdotal especial (= que guarde a distinção entre sacerdotes e fiéis e quem reconstituir uma clericatura ou renovar o sacerdócio redentor, torna inútil o sacrifício da cruz e desconhece a atual intercessão do Nosso Senhor), é, entretanto, êste mesmo texto de 1Pe 2.5 que declara: "...vós vos edificais numa casa espiritual para serdes um sacerdócio santo que oferece sacrifícios ESPIRITUAIS agradáveis a Deus... Vós sois a raça eleita, o sacerdócio real..." Texto ao qual responde a "liturgia celeste" do Apocalipse: "Lavou-nos êle de nossos pecados pelo seu sangue, e nos constituiu reis e sacerdotes para Deus seu Pai..." (Ap 1.6; 5.10; 20.6). Oferecendo-se como vítima pura e sem mancha, o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo fêz de seu povo de crentes um povo de sacrificadores. Porém, se doravante não há mais sacrifício redentor para ser oferecido, por que então "êste povo de sacerdotes"? A fim de dar testemunho, diante do mundo, pelo louvor e pregação, do sacrifício cumprido uma vez por tôdas, e da constante presença do Cordeiro imolado diante do trono de Deus. Por que êste "templo espiritual" na terra, se o Cristo entrou no santuário celestial? Porque o culto prestado nos céus deve continuar da mesma forma na terra, até o fim. Por que tal "sacerdócio real"? Porque a igreja é a corporação sacerdotal ligada à pessoa do Rei, encarregada de proclamar a mediação e o senhorio do Cristo. Jesus intercede, santifica-se pelos seus (Jo 17.19): nêle a Igreja ora, intercede, está chamada a santificar-se pelo mundo. Jesus ofereceu-se em sacrifício: nêle a Igreja está destinada a oferecer-se em sacrifício (não tem ela outra coisa para oferecer senão a si mesma), aí será a oferta viva e santa de nossos corpos que é o culto racional da nova aliança (Rm 12.1). Jesus carregou-se no Gólgota de todos os —> *sofrimentos* redentores: nêle a Igreja participa de seus sofrimentos, não para completá-los, visto que na cruz tudo está cumprido, mas para conhecer na sua plenitude o sofrimento próprio do corpo de Cristo pelo qual asseguramos as dores dos últimos tempos, as do parto do nôvo mundo, as do testemunho, da missão e do martírio (Cl 1.24). Jesus verteu sòmente o —>sangue da nova aliança: nêle, portanto, seu apóstolo pode também verter seu sangue como uma libação que consagra a fé dos fiéis (Fp 2.17). Até mesmo na coleta em favor da Igreja de Jerusalém, encontram os têrmos sacrificiais do VT. São Paulo vê nisso o duplo sinal da oferta de nossas vidas e da comunhão dos santos, mas colocado sob a insígnia do serviço da Igreja: o auxílio mútuo e a diaconia, ao mesmo tempo que a adoração ou a intercessão, constituem seu sacerdócio.

Assim, visto que pouco a pouco acaba-se a ruptura entre a Igreja nascente e o culto da antiga aliança (os apóstolos não sobem mais ao Templo de Jerusalém senão para orar), enquanto que se afirma o desaparecimento de todo clericato no seio dos —> *ministérios* da nova comunidade, pode-se pelo menos reencontrar ao longo dos escritos do NT um vocabulário sacerdotal que concerne tanto à edificação como à missão da Igreja, mas que recebeu do sacrifício do Gólgota um sentido completamente nôvo. Não haverá, pois, nada institucional neste sacerdócio tão particular à Igreja; originou-se de um movimento mesmo do Espírito Santo. É êle que faz dêste templo reconstruído em três dias, sua morada, e a palavra "espiritual" volta como um *leitmotiv* em tôdas as passagens, para caracterizar bem que esta casa em que o sacerdócio, os sacrifícios e ofertas, o —> *culto* (em espírito e verdade), o louvor, os —> *hinos* e as —> *orações* da Igreja, tudo isto é a obra de um só e mesmo espírito.

M BOUTIER

SACRIFÍCIOS

VT

1. Oferecer sacrifícios à divindade não é uso peculiar a Israel. Em formas muito diversas, quase tôdas as nações o conheceram e praticaram. Embora seja vão intentar descobrir uma origem única de todos os sacrifícios, parece evidente que várias idéias têm contribuído para sua formação e desenvolvimento. Na época mais remota que atingem nossas documentações (e a Bíblia não remonta muito longe), constatamos a coexistência de sacrifícios muito variados: uns são uma oblação festiva e alegre à divindade (Ex 23.15; Dt 16.16); outros devem selar uma aliança entre os homens (Gn 31.44-54) ou entre homens e a Divindade (Ex 24.9-11); e outros têm por meta alimentar realmente a divindade (Cf os pães da proposição, 1Sm 21.1-6). A expressão "o pão de Deus" que nossas versões acostumam traduzir por "o alimento de Deus" aparece amiúde no Código Sacerdotal para significar o sacrifício (Lv 21.6,8,17). Alhures, os sacrifícios são oferecidos para expiação dos pecados (Lv 16.11). Perante esta diversidade, não é possível afirmar que de um para o outro se realizou uma transição cujo desenvolvimento orgânico poderíamos observar. Não remontando os sacrifícios a uma mesma e única fonte, é certo que desde os exórdios êles têm sido muito diversos. Igual constatação parece evidenciar-se entre povos muito mais antigos que Israel. Qualquer reconstrução teórica desta suposta evolução corresponderia mais aos nossos moldes lógicos do que aos pensamentos dos povos antigos. As práticas ainda vigentes entre os povos da Austrália ou da África não nos autorizam a estabelecer analogias e concluir em qualquer paridade para o remoto Israel. Ademais, convém não esquecer, ao falarmos de sacrifícios, que existiam oblações sangrentas e ofertas não sangrentas, e que ambas tinham, nas épocas mais arcaicas, igual importância e valor teológico ambivalente.

2. Conforme certos textos, os sacrifícios remontam-se às épocas mais longínqüas: Caim e Abel ofereceram sacrifícios (Gn 4.3-4). Porém, na afirmação dos Documentos sacerdotais, Moisés foi quem recebeu revelação das pautas sacrificiais e estabeleceu regulamentos muito precisos. Esta teoria passa por alto totalmente a atividade sacrificial dos patriarcas que fontes mais antigas evidentemente relatam. Assim Noé (a narração do dilúvio pertence às fontes iavistas), nem bem saído da arca, oferece um sacrifício ao Deus que o salvou (Gn 8.20-22); o relato eloísta (sacerdotal) paralelo nada diz respeito a tal sacrifício. Os profetas afirmam igualmente que mesmo no deserto os israelitas não ofereceram sacrifícios (Am 5.25), mas os textos mais arcaicos revelam claramente que sacrifícios têm sido oferecidos de fato, sendo, pois, falsa neste ponto a perspectiva histórica dos profetas.

Na História do sacrifício em Israel, constatamos que o exílio de Babilônia marcou um corte profundo. Os acontecimentos políticos e as catástrofes militares que repercutiram tão tràgicamente na consciência popular deviam fatalmente atingir os hábitos cultuais; e — fato digno de estudo — sòmente depois do exílio é que se redatam textos legislativos prolixos relativos ao culto, dando-nos uma exposição sistemática e uma especificação dos sacrifícios que se deviam oferecer nesta ou naquela circunstância. Antes como depois do exílio encontramos os mesmos sacrifícios, mas constatamos que sua importância relativa foi modificada; enquanto os sacrifícios de expiação tomaram lugar e significação maior, os outros passaram para o segundo plano.

Antes do exílio temos apenas narrações, e sôbre elas estamos reduzidos a tentar reconstruir um sistema sacrificial; vemos bem as circunstâncias em que os sacrifícios foram oferecidos, mas em parte nenhuma encontramos alguma teoria sacrificial. Nos exórdios, os hábitos sacrificiais de Israel parecem ter sido idênticos aos das tribos vizinhas de mesma raça. E para épocas mais remotas, os textos de Ras Schamara da Fenícia setentrional nos fornecem indicações muito preciosas. Através dos relatos do VT não podemos encontrar um quadro algo sistemático, porém os traços gerais nêles insinuados correspondem à realidade.

3. Tôdas as circunstâncias da vida quotidiana, tristes e alegres, prestam ocasião a sacrifícios. Nos dias —> *festivos,* celebram-se sacrifícios com grande júbilo (1Sm 20.6). Uma peregrinação anual permite sua celebração numa forma bem mais íntima (1Sm 1.3-8). Na ocasião da colheita da fruta, do grão, do vinho, do óleo, parte dela é oferecida à divindade em prova de gratidão. Muito embora êste sentimento de gratidão domina desde os tempos mais remotos, não deixamos de ver com igual clareza que ainda mais remotamente a oferenda das primícias tinha por finalidade retribuir à divindade a parte que lhe correspondia de todos os produtos da terra, podendo assim os fiéis comer sem temor a parte restante. Era u'a maneira de libertar a colheita do tabu e torná-la utilizável na vida profana (primícias). Se, voluntàriamente ou não, alguém omitisse estas cerimônias, a terra tornava-se menos fecunda (Os 9.3ss). Quando uma criancinha é desmamada (Gn 21.8), quando celebram-se bodas, quando se recebe a visita dum hóspede ilustre (Gn 18.6), um banquete festivo con-

grega a gente e o cerimonial principia com um sacrifício, seja êste mencionado ou não pelo texto sagrado: o sacrifício é parte integrante da festa. Por outra parte, antes do Deuteronômio, ninguém pensaria em imolar um animal de maneira profana; a carne, aliás, não pode faltar num banquete sério. Celebra-se um tratado, o sacrifício selará sua conclusão (Gn 31.54). Inicia o homem alguma emprêsa importante, o sacrifício implorará a ajuda divina. No campo de batalha, o sacrifício ajudará a conhecer a vontade de Deus e o comprometerá a acudir para auxiliar os seus (1Sm 7.8ss; 13.8ss). Outras circunstâncias obrigam maior prudência; o fiel restringe-se a fazer um voto: "Se Deus fôr comigo, oferecer-lhe-ei tal ou qual sacrifício" (Gn 28.20ss; Jz 11.30ss). Parece que não houve diferença entre cumprir um voto e oferecer um sacrifício de ações de graça. Temos a impressão de que, nas épocas mais remotas, o fiel pensava sinceramente em compartir o seu alimento com a divindade; daí a expressão "pão da divindade" que designa amiúde o sacrifício. Se Deus está justamente irritado contra os seus, como sentar-se a comer sem mais nem menos com êle? Primeiro é preciso aplacá-lo (2Sm 24.15ss; 1Sm 26.19) antes de compartir o "pão da Divindade": em determinados casos, o sacrifício é queimado totalmente sôbre o altar, para que chegue seguramente à divindade: *holocausto,* menos freqüente que os demais sacrifícios.

4. Ao lado dos sacrifícios oferecidos pelos fiéis, figuram naturalmente os oferecidos regularmente nos diversos santuários a favor de tôda a comunidade e que presupõem uma organização muito complexa e um clero já organizado. A esta categoria pertenciam outrora os pães da proposição (1Sm 21.4). Mais tarde, no Templo de Jerusalém oferecia-se diàriamente, de manhã um holocausto; à tarde um sacrifício alimentar (1Rs 18.29; 18.36; 2Rs 16.15).

5. As narrações também nos fornecem as escassas indicações que temos relativas à maneira de oferecer os sacrifícios. Com o óleo unge-se a pedra sagrada (Gn 28.18), mas o vinho e a água são derramados perante Iavé (1Sm 7.6); Os pães colocam-se no santuário (1Sm 21.3ss), e, mais tarde, no móvel *ad-hoc* construído para o templo de Jerusalém. Estas classes de sacrifícios, porém, não são os mais freqüentes. Muito mais freqüentes são os casos nos que o fogo devora as vítimas quer sangrentas, quer incruentas (Jz 6.21). Amós relata que bolos são depositados aos pés da divindade e queimados (Am 4.5) para que cheguem mais diretamente ao augusto destinatário.

No sacrifício não há cerimônia secreta que exclusivamente o sacerdote possa legìtimamente celebrar. Primitivamente cada qual podia oferecer o sacrifício, tanto o rei chefe do povo como o simples chefe de família. Mas, desde muito cedo, vemos intervirem homens especializados, melhor qualificados, que assumem o ofício de sacrificadores (Jz 17.1-13). Êstes tomam cada vez maior importância até conseguir o privilégio de sacrificar (—> *Ministério* NT e *Sacerdócio* VT). Nada anormal que cada santuário do país tenha tido usos e costumes sacrificiais particulares; mas, de fato, só conhecemos as sistematizações descritas pelo Códex sacerdotal estabelecidas na base do que se praticava no Templo de Jerusalém que a reforma deuteronômica erigiu em único santuário autêntico. Não consta que êste Códex aportasse grandes inovações; mas sistematizou o que desde muito tempo vinha praticando-se: disto, contudo, não temos prova alguma formal. A sistematização sacerdotal não deixou, como é natural, de refletir os novos sentimentos e as novas necessidades do povo post-exílico, e de colocar em plano de relêvo coisas antes menos acentuadas.

6. No sistema sacerdotal, a parte oferecida à Divindade é que determina a classificação dos sacrifícios: holocaustos e sacrifícios de ação de graça. Entre ambos, não há diferença qualitativa, mas só quantitativa. Pois, no holocausto, a vítima, de preferência animal, é queimada inteiramente sôbre o altar (1Sm 7.9; Dt 33.10), coisa bem clara em nossa palavra "holocausto" (de *holos* = todo, inteiro e *Kaio* = queimar) embora não precisada pela palavra paralela do texto hebraico. No sacrifício de ação de graça, parte apenas da vítima era queimada e o resto era servido aos sacrificadores e aos sacerdotes. Êste foi o sacrifício comum antes do exílio, com características de festa e de banquete que mesmo degeneravam amiúde em licenciosidades e excessos — razão pela qual os profetas reagiram tão profundamente (1Sm 1.14). Chega-se até a dizer simplesmente: "comer e beber diante de Iavé" para indicar um sacrifício (Dt 12.18; 14.26; 15.20; Ex 32.6; Jz 9.27; Am 2.8, etc.). Lemos também que, próximo ao altar, encontrava-se às vêzes uma sala destinada aos banquetes (1Sm 9.22; Jr 35.2).

Não pode oferecer um sacrifício quem não estiver em estado de —> *pureza* legal. Conhecemos mal as regras que eram, sem dúvida, diferentes dum santuário para outro; cremos, contudo, que tôdas elas refletiam a mesma linha geral embora variassem nos detalhes.

Para a época mais antiga, devemos mencionar os sacrifícios humanos: parecem ter sido sempre excepcionais e repugnaram sempre ao iavismo (Gn 22.1-18; Jz 11.29-40; 1Rs 16.34; 2Rs 16.3). Durante o reinado de Manassés os sacrifícios de crianças, praticados pelos cana-

neus, volveram a conhecer o favor do povo, sob influências aparentemente estrangeiras.

7. O regresso do exílio marca uma nova época, pois para nós abundam textos muito mais sistemáticos: leis de Ezequiel, e Códex sacerdotal nas suas diversas estratificações históricas; e sobretudo um espírito nôvo anima a vida religiosa repercutindo diretamente sôbre o conceito do sacrifício em Israel. A sistematização é importante: ela subsistirá até a destruição do Templo em 70 e corresponde a tudo que transparece nos textos do NT. Porém, ainda nos pontos que a falta de documentos não permite elucidar, as modificações rituais foram pouco importantes; sòmente nas estratificações mais novas do Códex sacerdotal fazem-se presentes algumas inovações, assim, ao final desta longa evolução, vemos que consegue uma posição dogmática especial o Sumo Sacerdote (Lv 21.10-15), chamado incorretamente de o Grande Sacrificador, em muitas de nossas versões. Pela sua centralização do culto exclusivamente em Jerusalém, a reforma deuteronômica tinha consumado já a separação entre sacrifícios e vida diária; tendência ainda robustecida após o exílio. Mas, sobretudo o exílio modificou a concepção geral dos sacrifícios. Êstes deixam de ser ações de graça para celebrar os benefícios recebidos de Deus. O sentimento do pecado, sob os golpes dos castigos justamente anunciados pelos profetas, aguçou-se profundamente, e, conseqüência natural, a inteligência dos sacrifícios expiatórios generalizou-se. Certamente os sacrifícios de expiação não são uma novidade (1Sm 3.14; 26.19), mas em tempos anteriores não tinham o mesmo valor. Seja qual fôr a sua origem, êles são um meio pôsto por Deus à disposição dos homens para possibilitar-lhes reconciliar-se com a Divindade ultrajada e irada pelos pecados. Expiar equivale em certo modo pagar uma dívida e um resgate; contudo, na explicação do sacrifício expiatório nunca vemos a noção de "satisfação vicária", noção presente, aliás, em diversos outros contextos do VT (p. ex. Is 53.4ss). A vítima não é carregada dos pecados em substituição do réu, pois neste caso ela deixaria de ser apta para o sacrifício, como acontece com o bode (Azazel) emissário, que no dia das expiações está carregado dos pecados do povo; o bode não é imolado, mas expulso ao deserto (Lv 16.20-28). A idéia básica, portanto, deve ser outra: o sacrifício é alguma coisa muito preciosa, ainda mais preciosa quando sangrento. Assim explica-se melhor a classificação sistemática das oferendas em sacrifício cruentos e incruentos. Aliás, encontram-se não raras vêzes juntos na mesma cerimônia, os cruentos e os incruentos. Os sacrifícios incruentos, perfumes e libações, desempenhavam escasso papel em tempos passados, os Profetas consideravam-nos característicos dos cultos idolátricos ou pelo menos influenciados por êles (Jr 7.18; 32.29). No Códex sacerdotal, a libação de água ou de vinho acompanha os sacrifícios sangrentos; o óleo reserva-se aos sacrifícios incruentos (Lv 2.1ss). Nesta época o têrmo *minkha* que antigamente designava qualquer forma de sacrifício reveste a significação doravante técnica de sacrifício incruento: primícias, bolos, grão torrado, pães de proposição. As *minkhas* acompanham e alternam com os sacrifícios sangrentos (Nm 15.1ss); oferecidas por gente pobre são válidas também para a expiação. Os perfumes usados comumente entre os Cananeus não estão mencionados nos textos para os Israelitas; não obstante isso, é de supor-se que os empregavam, não chegando a ocupar lugar de relêvo senão no Códex sacerdotal. Acompanhavam outras oferendas, significando provàvelmente uma coisa muito preciosa. Nos sacrifícios de ação de graças, distinguiam-se sacrifícios de louvor, sacrifícios para o cumprimento dalgum voto, e os sacrifícios voluntários, isto é, não prescritos pela Lei (Lv 7.11-21; 22.17-25; Nm 15.1-16). O holocausto toma lugar preponderante no Códex sacerdotal, e aparece freqüentemente revestido dum valor expiatório. Sendo sua importância tão grande, admite-se que os pobres só ofereçam para ser queimados animais muito pequenos como rôlas ou pombas. Deviam oferecer-se holocaustos em certos casos bem definidos, entre os quais se nos mencionam a purificação depois do parto (Lv 12), o cumprimento do nazireado (Nm 6.14). No caso de juntar-se várias oblações numa só cerimônia, necessàriamente deverá queimar-se um holocausto. Portanto, nos sacrifícios diários, que eram como a oração da comunidade e que deviam dissimular os pecados do povo contra a ira de Iavé, os holocaustos desempenhavam o papel principal. Êstes sacrifícios pela comunidade eram também oferecidos a favor das autoridades e consta, certamente a partir da época grega, que as autoridades estrangeiras suportavam parte dos gastos bastantes subidos.

Os sacrifícios pelo pecado e os de culpa nem sempre aparecem bem distintos. Os sacrifícios de culpa oferecem-se quando há violação da propriedade alheia com o acompanhamento da restituição dos bens roubados. Os sacrifícios pelo pecado celebram-se tôda vez que um indivíduo tenha transgredido involuntàriamente êste ou aquêle mandamento de Deus. Neste caso o pecador impõe as mãos sôbre a cabeça da vítima, não para lhe transmitir os próprios pecados (pois tornar-se-ia ela impura e imprópria ao sacrifício), mas para identificar-se melhor com ela. Na época da reforma sacerdotal, vem a ter papel considerável a

idéia da expiação, mormente da expiação pelo sangue (ver —> *sangue*); não faltam, porém, textos que asseveram que o perdão é concedido independentemente de qualquer sacrifício. Aparente contradição que se resolve distinguindo o domínio da lei e o domínio da consciência: no domínio da lei, o fiel é considerado obrando como membro da comunidade, e logo obrigado a reparar o dano causado à comunidade pelo seu pecado; no domínio da consciência e da vida interior, entretanto, é que cada qual entra diretamente em relação com a divindade. Sòmente para os pecados contra a aliança serão os sacrifícios úteis e eficazes restaurando a ordem perturbada pela culpa; entenda-se, pela culpa involuntária, pois tratando-se de pecado voluntário (= a mão estendida, diz a Bíblia), não há mais reparação possível; sòmente a morte o expiará. Reconheçamos, contudo, que para os doutôres da Lei, o campo do involuntário era muito extenso, mais certamente do que pensaríamos hoje em dia. Nas relações pessoais com Deus, a consciência do perdão não está ligada aos sacrifícios, embora sacrifício e expiação deveriam sempre, na perspectiva teológica post-exílica, ir de mãos dadas. Os Salmos, p. ex., acusam nìtidamente a oposição entre ambos os meios de alcançar o perdão (Sl 32.5; 50.7-15; 51.18-19; 69.32; 103.8-15, etc.). Alhures o perdão é condicionado pela emenda e não pelo sacrifício (Mq 6.6-8; Pv 21.3; Dn 4.27; Is 55.7; 58.6-9). Em todos os casos aqui citados, trata-se de pecados individuais que os sacrifícios normalmente deviam expiar; entretanto, vemos bem claramente expresso o sentimento de que o perdão está alhures e não nos sacrifícios. Para conciliar ambas as concepções, aparentemente contraditórias, lembremos que na base de ambas está a noção da —> *graça* e do amor de Deus, pois tanto o sacrifício como o perdão direto nos vêm de Deus. Qualquer consciência reta ficará insatisfeita só com os sacrifícios, cuja disproporção com a falta cometida é tão evidente. Para encontrar a paz, é preciso obter, além do sacrifício, a graça de Deus, é preciso oferecer ao Senhor o —> *arrependimento* e o fervoroso desejo de emendar-se. De jeito nenhum excluem-se o ato interno e o ato exterior, devendo, pelo contrário, o interior acompanhar e legitimar o externo. Para as almas mais fervorosas, o rito sempre acaba ocupando um lugar subalterno: sem destruir o sacrifício, elas contam inteiramente com a graça divina. A ruína do Templo no ano 70 de nossa era, marcou a interrupção dos sacrifícios num momento em que, para muitos ambientes judaicos, êles pareciam supérfluos, embora ninguém tivessem o valor ou a vontade de os abolir. Quando, por fôrça dos acontecimentos, os sacrifícios em geral, e mòrmente os sacrifícios de expiação, passaram a ser meras recordações dum passado, matéria de idealizações generosas, aparecerão sublimações da idéia sacrificial. Não mais existindo a prática que podia contradizê-las dia após dia, as exaltações pulularam. O mesmo aconteceu entre os cristãos que fizeram dos sacrifícios a imagem de realidades mais sublimes precisamente em virtude de não mais praticarem-se os sacrifícios.

G. NAGEL

NT

1. Nunca vemos Jesus declarando sem sentido o sacrifício judaico tal como era praticado no Templo de Jerusalém, embora o considere como pertencente à velha aliança. Mas Jesus rejeita expressamente a concepção errada daqueles que se estimam em regra com as exigências da vontade de Deus pela simples oblação dum sacrifício, mesmo que êste seja de grande custo (Mt 12.7; 9.13; 23.23). Pois, o sacrifício que, quando muito, podia vir a ser um meio parcial de encontro com Deus, torna-se então uma ocasião de endurecimento e pretexto para uma boa consciência aparente e ilusória. Estas são as razões porque Jesus não se interessa pelos sacrifícios da velha aliança.

A superioridade da nova aliança (—> *aliança*) é salientada por certas palavras nas quais Jesus se dá pelo Messias inaugurando a nova aliança: "Eu vos digo, aqui está quem é maior que o templo (—> *Templo*. Mt 12.6), ou: "Posso destruir êsse templo e reedificá-lo em três dias" (Mt 26.61; Jo 2.19; 4.21).

Destas afirmações decorre *a*) que Jesus é maior que o Templo: na sua pessoa Deus se faz presente como nunca foi presente no santuário de Jerusalém; *b*) que Jesus funda a nova aliança (ver os três relatos da santa ceia: Mt 26.26-29; Lc 22.15-20; Mc 14.22-25) e que a sua mediação ultrapassa em todo sentido a mediação parcial e provisòriamente realizada pelos sacrifícios. (O autor da Ep. aos Hebreus retomará e desenvolverá êste tema.) Ademais, Cristo é a viva expressão da vontade de Deus; isto nunca aconteceu com os sacrifícios.

2. a) São Paulo, apóstolo dos Gentios, conhecendo profundamente a forma judaica do sacrifício, menciona-a muito parcamente. Em compensação considera com muita atenção a forma pagã do sacrifício. O problema da consumação pelos cristãos das carnes imoladas aos ídolos e as intranqüilidades, que entre os primeiros cristãos suscitou a dualidade de atitude (uns a favor, outros contra), pertencem a determinada concepção do sacrifício. O próprio apóstolo aparentemente vacilou entre

duas maneiras de compreender o sacrifício pagão: 1.º — A manducação da carne de vítima imolada a um ídolo acarreta certa comunhão com o falso Deus. O cristão, porém, não deve temê-la uma vez que Cristo já venceu todos os podêres e que todos os principados lhe estão sujeitos; mas deve abster-se (1Co 10.20). 2.º — O demônio carece de realidade (1Co 8.4: sabemos que não há ídolo neste mundo e que há um só Deus), logo, comer carnes que lhe foram imoladas é coisa indiferente; ùnicamente a deferência para com um irmão mais fraco motivará a nossa abstenção.

b) Ambas as atitudes do apóstolo perante o sacrifício pagão assemelham-se profundamente, pois ambas afirmam vigorosamente a vitória do Cristo. Desta vitória analisaremos aqui um aspecto só: Paulo por duas vêzes a assemelha a um sacrifício de grande valor e de eficácia sem par. Aos Coríntios escreve: "Cristo, nossa Páscoa, foi imolada" (1Co 5.7); e aos Efésios: "Andai na caridade a exemplo de Cristo que nos amou e se entregou a si mesmo a Deus como oferta e sacrifício de suave odor" (5.2). O Cristo não é uma vítima oferecida contra sua vontade, mas êle se ofereceu. O caráter espontâneo de seu sacrifício é muito importante; pois êle é que lhe confere um alcance universal: a vítima, em vez de ser oferecida por uns poucos e para divina comunhão de poucos, ofereceu-se a si mesma, sendo assim o seu sacrifício válido para todos e *em todos os tempos*. Não tem alcance negativo como na antiga aliança: não apenas apaga as culpas, não apenas retira o abismo que nos separa de Deus, mas introduz os pecadores à nova vida cujo ponto inicial é marcado pela ressurreição de Cristo.

c) O apóstolo emprega igualmente diversas palavras, tôdas elas relativas a êste conceito de sacrifiício para falar de sua própria vida ou da vida dos crentes: 1.º — Se expira em conseqüência duma condenação motivada pelo seu apêgo ao Cristo (considerado como sacrílego pelos tribunais imperiais), Paulo "servirá de libação para o sacrifício e para o serviço da fé" dos Filipenses. Esta eventualidade não deixará de ser para Paulo e para os Filipnses um motivo de alegria e congratulação (Fp 2.17). Declarações estas que se situam na mesma linha que a afirmação: "para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro" (Fp 1.21). 2.º — O ministério apostólico faz de Paulo um "liturgo", um ministro de Jesus Cristo. Os pagãos convertidos constituem a "oblação" que leva ao Senhor (Rm 15.16). Na mesma ordem de idéias, os crentes são exortados a oferecer seu ser inteiro em oblação viva e santa, agradável a Deus, sendo isso da parte dêles uma liturgia, um culto lógico (Rm 12.1). Maneira de compreender o sacrifício que encontramos também na primeira epístola de Pedro (2.5). 3.º — O único texto paulino em que o têrmo sacrifício é aplicado a uma oferta monetária está em Fp 4.18: Epafrodito me passou às mãos o que me veio de vossa parte: uma certa soma para aliviar minha penúria, e que recebo como perfume de suave odor e como sacrifício aceitável e aprazível a Deus.

3. A epístola aos Hebreus, embora raramente empregue o têrmo mesmo de sacrifício, é de todos escritos neo-testamentários o que nos traz maiores considerações sôbre esta idéia. Com efeito estabelece uma comparação sistemática entre o sacrifício da antiga aliança e o de Cristo que funda e inaugura a nova aliança.

a) O sacrifício da velha aliança tem sido instituído por Deus, mas agora está ultrapassado pelo sacrifício de Cristo. Era apenas o anúncio do sacrifício real e único eficaz que foi oferecido por Cristo, simultâneamente sumo sacerdote e vítima (Hb 7; 8; 9; 10); *b*) o sacrifício da antiga lei era temporário e renovado, o sacrifício de Cristo é eterno e único (9.25-26); *c*) o sacerdote era um ser mortal e pecador, mas Cristo é o Filho de Deus, o Messias, o imaculado (7.11; 8.6); *d*) o —> *sangue* do Cristo não sofre comparação com o sangue dos animais (9.12); *e*) o santuário da nova aliança é o céu e não o Templo terrestre (9.1,11,24).

Êste valor sem par do sacrifício "daquele que se manifestou uma só vez para aniquilar o pecado pelo sacrifício de si mesmo" (9.26) traz para o crente uma confiança tão segura que desde já pode aproximar-se de Deus. Inversamente quem desprezar e rejeitar o sacrifício de Cristo nada mais tem a esperar: "não lhe resta mais sacrifício pelos pecados, mas a expectativa horrível do juízo" (10.27).

O quarto evangelista é o único que não fala de sacrifício a propósito da morte de Jesus Cristo. Antes, considera a Jesus crucificado como "elevado" (3.14), "ascendido ao Pai" (20.17) ou "glorificado" (12.16, etc.): três têrmos que descrevem o conjunto dos atos realizados por Jesus desde a crucificação até a Ascenção. O primeiro têrmo menciona a elevação como ponto de saída, o segundo vê nela a realização da obra, e o terceiro o seu *resultado*.

Encontramos aqui certos aspectos da epístola aos Hebreus, porém, sem qualquer menção do sacrifício de Jesus. A morte do Messias parece coisa natural e necessária.

Em suma, todos os autores do NT, com exceção do quarto Evangelho, dão um lugar preponderante à morte de Jesus Cristo concebida como um sacrifício (—> *Cruz*). Entretanto, todos sentem a insuficiência desta afir-

mação: Cristo mesmo salienta a vontade do Deus vivo cumprindo-se no seu sacrifício; Paulo apresenta a nova vida (decorrente da ressurreição) como necessário corolário do perdão (decorrente da morte); a epístola aos Hebreus focaliza a entrada de Jesus na glória celeste como entrada num santuário eterno ao qual todos nós teremos acesso por nossa vez; e, finalmente, o autor do quarto Evangelho resume tôda a obra de Cristo na sua morte (3.4) seguida de seu retôrno ao céu, retôrno que nos dá acesso à glória celeste.

M. CARREZ

SALVAÇÃO

VT

Como para muitas outras noções bíblicas, bastante difícil é reunir numa perspectiva sintética o conjunto de idéias diversas relativas à salvação. Pois a concepção não é absolutamente idêntica nos diferentes livros do VT, e, de um profeta para outro, encontram-se diferenças notáveis. Não sairemos aqui do plano geral, nem analisaremos minuciosamente os múltiplos aspectos do problema.

1. A idéia de "salvação" encontrou, para se expressar no vocabulário hebraico, vários têrmos dos quais mencionaremos três principais. Freqüentemente encontraremos o verbo *pedah* que significa primordialmente: "adquirir alguma coisa ou pessoa como propriedade, a preço de dinheiro ou dalguma outra coisa", pràticamente o nosso *comprar,* ou melhor, *volver-a-comprar* (Ex 13.13; 34.20; Jó 6.22-23), *resgatar*. Quando é Deus quem resgata seu povo, não há preço: Deus obra por mera graça, gratuitamente, sem nada pedir em troca. Assim é como salvou Israel da escravidão do Egito (Dt 7.8). Em idêntico sentido é usado o verbo *ga'al:* antigamente *ga'al* representava o ato da vingança, pois, cometida alguma ofensa ou crime contra um membro da tribo ou do clã, o parente mais próximo da vítima devia vingar o sangue derramado, vindo a ser o *go'el* ou vingador do sangue. Depois o mesmo verbo veio a ser empregado extensivamente para *re-comprar,* libertar um escravo, salvar um condenado, vindo a ser o *go'el* o *redentor*. Verbo aplicado inclusive a Deus (Ex 6.6).

O verbo, porém, que significa mais exatamente salvar, é *yacha,* mais usado na voz passiva (ser salvo) e causativa (fazer salvar, mandar salvar). Primordialmente, esta raiz parece conter uma idéia de espaço, de amplitude, de largura: estar à larga, à vontade. Seu contrário é *tsarar,* estar muito junto, estar em dificuldade, viver com mesquinhez e com angústia. Do sentido primitivo passa-se logo a uma significação mais vulgar: libertar ou salvar dum mal qualquer: enfermidade, perigo, guerra, morte, escravidão, etc.; a palavra, então, toma um sentido matizado conforme a circunstância em causa: sarar, viver feliz, vencer, ver-se libertado, etc. Destarte passou a um plano ainda mais geral relacionando-se com o conceito da salvação do homem ou do povo, ou do julgamento final de Deus, ao final dos tempos. Veio, pois, a ligar-se às concepções escatológicas e messiânicas.

Um substantivo se derivou dêste verbo (*mochia'*) com o significado de: salvador. É dado de atributo a homens que libertaram Israel dalgum inimigo ou dalgum opressor (v.g. os Juízes, Jz 3.9,15). Podem coexistir vários salvadores (Ob 21). Quase sempre, porém, êste têrmo é reservado a Deus: Deus é quem salva o homem ou o povo: e não há outro salvador (Is 45.21). Digno de menção é ter dado êste verbo o famoso: *Hosannah* (*Hochia'na* = salva pois!), bem como entrar radicalmente na formação de vários nomes próprios célebres: Isaías, Oséias, Josué e Jesus. Formou igualmente o têrmo *yécha',* usado para cumprimentar e expressar votos (= salve, vitória, ventura, prosperidade, paz. Corresponde, às vêzes, à palavra Schalom = paz).

2. A noção da salvação comporta, pois, certos elementos que agora intentaremos elucidar e delimitar:

a) A salvação é primeiramente uma *libertação material* e concreta; diz respeito à vida do homem ou do povo nas múltiplas peripécias em que corre perigo. Ser salvo equivale a sair ileso de uma situação perigosa em que se arriscava um fracasso, uma derrota ou à morte. O Israelita sôbre o campo de batalha (Dt 20.4), ou o fiel atacado pela doença ou a angústia moral (Sl 6.5; 69.2, etc.), volta-se para o seu Senhor em procura de libertação ou de saúde. Salvar é, pois, ajudar no sentido mais material, como um amigo que cuida de seu enfêrmo, como um batalhão que socorre outro atacado por fôrças superiores.

b) No VT, a salvação aparece mais freqüentemente como uma libertação *coletiva e nacional* do que individual. Evidentemente, a salvação individual ocupa lugar importante, especialmente na expressão da piedade individual cujos numerosos e prolongados ecos ressoam nos Salmos; contudo, mesmo nessas efusões individuais ou nesses socorros individuais, não é fácil discernir o que pertence ao indivíduo do que concerne à comunidade; o caráter litúrgico do Saltério proíbe qualquer discriminação algo radical que gostaríamos de fazer. Geralmente falando, é questão da imediata salvação ou da futura libertação do povo ou da nação israelita. A salvação apresenta-se ligada às circunstâncias políticas que urdem a História de Israel, não sendo, pois, uma libertação em

geral, independente dos casos particulares; pelo contrário, a Bíblia fala de tal ou qual salvação especial: da escravidão do Egito, da opressão dos povos vizinhos, das ameaças assíricas, das invasões babilônicas, do destêrro, da conflagração geral dos povos escatológicos, da ira de Deus quando do advento do reino. A esperança messiânica de Israel foi sempre revestida (se cabe a expressão) dum manto nacional e político: a salvação coincidirá com a restauração do trono de Davi, com a reconstrução nacional, com o restabelecimento do reino livre, próspero, vitorioso e eterno.

c) Semelhante salvação é *obra, exclusivamente, de Deus*. Deus é quem salva tanto o povo como o indivíduo. Os verbos que acabamos de enumerar no § 1 aparecem quase sempre com Deus por sujeito. E mesmo quando homens são enviados como salvadores, Deus é quem os envia e os dirige para libertar Israel. Embora portadores de mensagens diferentes, os profetas coincidem em afirmar que nem o rei de Israel ou de Judá, nem a aliança com os Assírios ou Egípcios, nem o poderio militar são capazes de salvar Israel, mas quem salvará é Deus (Os 5.13; Is 31.1; Sl 33.16-17, etc.). De modo mais preciso, a obra da salvação divina caracteriza-se por três aspectos: Deus obrou *no passado,* salvando Israel da escravidão do Egito. A saída do Egito ficou na tradição bíblica como o ato capital que manifestou a salvação de Deus. *No presente,* Deus salva seu povo em qualquer situação de perigo, pois êle é fiel às suas —> *promessas* e à —> *aliança*. De modo especial, se permitiu, em castigo dos pecados, o exílio de Israel na Babilônia, não deixará de salvá-lo desta provação no tempo da misericórdia e o devolverá à terra da promessa. Isso mesmo abre perspectivas *de porvir* até o mais profundo fim dos tempos: Deus salvará seu povo na hora do cumprimento final das profecias.

d) Neste domínio escatológico é que, aparentemente, variam mais as perspectivas. Com o natural risco de quem esquematiza excessivamente, diremos, contudo, que podemos distinguir uma dupla noção da salvação escatológica. *Uma noção profética* que descreve os últimos acontecimentos relacionando-os com a volta do exílio e a restauração de Israel na Palestina: esta restauração preludiará a instauração do reino eterno de Deus sôbre a terra (reunião dos dois reinos — de Jerusalém e de Samaria — purificação e santificação do povo, nova aliança com Deus, julgamento das nações pelo Messias que será um descendente de Davi e herdará o trono de Jerusalém, reino eterno de paz, de amor, de justiça, sendo a mesma natureza renovada e morando o lobo com o cordeiro (Is 11.1-10; Jr 31.31-34; Ez 37.21-28, etc.). Uma segunda noção aparece no VT, desenvolvendo-se, porém, na literatura extra-bíblica: *a noção apocalíptica* da salvação, sobrevindo esta na forma duma catástrofe geral que destruirá o universo inteiro; a seguir começará o julgamento divino ao qual aparecerão todos os mortos ressuscitados; finalmente o advento do Messias para a instauração do reino eterno sôbre novos céus e nova terra (Is 65.17; Dn 7 e 12).

e) A noção de uma salvação pessoal íntima, isto é, da libertação do pecado com a conseguinte alegria do perdão, não é alheia ao VT, porém aparece muito raramente (p. ex. Sl 51.14).

Isaías, o maior profeta da era do exílio, escreveu sem dúvida as páginas mais explícitas do VT sôbre a salvação, dando a esta noção o seu sentido mais completo e as suas perspectivas mais vastas; descreve a salvação como nacional e ao mesmo tempo universal, como imediata e como futura, de alcance coletivo e juntamente individual (Is 40-55).

F. MICHAELI

NT

O verbo *salvar* e o substantivo *salvação* aparecem mais de 150 vêzes no NT, correspondendo mais de 100 vêzes ao verbo, ora no ativo, ora no passivo. Esta constatação liminar não carece de importância, pois para o NT não interessa tanto a idéia da salvação como o fato histórico do resgate "cumprido" em —> *Jesus Cristo* e em breve "manifestado".

1. Porém, o NT conhece também o significado mais comum do verbo: salvar no grego clássico deriva de *"são"* e significa *devolver a saúde ao doente, a segurança ao ameaçado, arrancar da morte o moribundo* (Mt 8.25; 14.30; 27.40,42,49; Mc 3.4; Lc 6.9; Jo 12.27; At 27.20; 4.9; 14.9; Hb 5.7). Aliás, nesta primeira série de textos, Jesus figura muitas vêzes como o autor desta salvação imediata e concreta: salva os discípulos da tempestade, Pedro do afogamento; paralelamente, não se salva da cruz. Na realidade o NT não faz distinção entre uma salvação espiritual, da alma, e uma salvação corporal que possa ser tido por menos decisiva; mas encara a pessoa inteira considerando que um homem doente ou levado pelas ondas corre perigo total, e não hesitará, pois, em invocar *a ajuda* de Jesus (o verbo salvar não significa outra coisa em muitos textos do VT). Por outra parte, muito embora Cristo veio para "socorrer" o homem ameaçado por tôda classe de perigos imediatos, esta ajuda reveste, na intenção do NT, um caráter peculiar: anuncia e começa já num setor limitado da vida a salvação definitiva e

universal prometida, testemunhando assim que os tempos da salvação escatológica estão no limiar e que Deus entra a socorrer-nos como nunca antes (Mt 11.2-6). A êste respeito os Evangelhos conservaram uma expressão que a mesma ambigüidade torna característica: "Tua fé te salvou" (Mc 5.34; Lc 8.48; Mc 10.52; Lc 18.42; 7.50; 17.19). O contexto denota aqui que a salvação é primordialmente a cura física da pessoa, sendo possível traduzir (como muitas versões o fazem): "Tua fé te curou"; acontece, porém, que a mesma expressão se encontra em narrações que não relatam curas (Lc 7.50 onde explicitamente é questão do perdão; Lc 17.19 mostra bem que a salvação não pode limitar-se à cura física sòmente).

2. Passemos, pois, à segunda série de textos que expressa com mais clareza o pensamento específico do NT.

a) A primeira constatação que se nos impõe: a salvação não mais é considerada como uma libertação particular ou provisória, mas como algo *total e definitivo*. Abundam os textos onde o substantivo *salvação* entende-se absolutamente sem qualquer precisão (At 4.12; 13.26; 16.17; Rm 1.16; 10.1,10; 11.11; 13.11; 2Co 1.6; 7.10; Ef 1.13; Fp 1.28; 2.12; 2Ts 2.13; Hb 1.14, etc.). Daí consta que a fé cristã primitiva tomou muito cedo consciência da salvação pròpriamente dita, preocupando-se por anunciá-la como um fato realizado já ou por ser realizado, mais do que por definí-la.

b) A salvação, no NT, concebe-se sempre como uma libertação, um livramento, nunca como o acesso a uma vida superior ou mais espiritual. Entre o estado do homem caído e escravo e sua nova condição de resgatado e salvo, não há simples evolução, elevação ou espiritualização, mas ruptura, descontinuação e morte: desta morte é que Jesus salva; esta revolução na condição nossa descreve-se-nos, muitas vêzes, mediante verbos na forma passiva: o homem *é salvo* (entenda-se, por Deus; Mt 9.21; 10.22; 24.13; 19.25; 24.22; Lc 8.12; Jo 3.17; 5.34; 10.9; Rm 5.9-10; 10.9; 11.26; 1Co 1.18; 3.15; 2Co 2.15; Ef 2.5; 2Ts 2.10; 1Tm 2.4, etc.).

c) Mas *de quê* somos salvos por Deus em Jesus Cristo? Responde o NT com variadas formulações que revestem u'a mesma concepção muito coerente. Somos salvos de nossos —> *pecados* (Mt 1.21; Lc 1.77; At 5.31; Lc 7.50; Tg 4.12), da condenação (Jo 3.17; 12.47; Mc 16.16; 1Co 5.5; 3.15; 1Pe 4.18), da perdição (Mt 16.25; Mc 8.35; Lc 9.24; 1Co 1.18; 2Co 2.15; 2Ts 2.10; Mt 18.11; Lc 19.10), da —> *morte* (Tg 5.20; Lc 6.9; 2Co 7.10), da cólera de Deus (Rm 5.9; 1Ts 5.9-10). Essas indicações são coerentes porquanto tôdas reduzem o perigo do qual necessitamos ser salvos, à condenação divina: para o homem da Bíblia não há pior ameaça do que a desaprovação de Deus. Eis porque o NT guarda tanta sobriedade na descrição da salvação obtida. Refere-se a ela como a uma alegria, uma —> *vida*, um reino, pois pressupõe invariàvelmente que a salvação consiste antes de mais nada na comunhão restaurada, na paz restabelecida com Deus.

d) Quando menciona o evento, o fato ou operação da salvação, o NT emprega igualmente diversas fórmulas. Temos citado já a expressão: "Tua fé te salvou" que faz coincidir o fato da salvação com o ato da —> *fé*. Coincidência que não é uma relação de causa a efeito: Jesus é quem salva, e não a fé; nestes textos a salvação ou cura são apresentados como um fato inscrito no passado embora ainda presente (o verbo grego está no perfeito). Numa perspectiva semelhante é que as epístolas falam amiúde tanto dos crentes como dos salvos (literalmente "os que estão a salvar-se, ou a caminho de serem salvos", 1Co 1.18; 2Co 2.15; Ef 2.5,8, etc.): o crente ainda não possui a salvação no sentido de uma segurança religiosa interior, mas êle é o objeto da ação salvadora de Deus mediante a pregação apostólica; isso é que insinua Paulo ao falar do "evangelho de vossa salvação" (Ef 1.13): o evangelho não apenas os fala da salvação, mas vos introduz à *vossa* salvação; então compreende-se porque o apóstolo declara não envergonhar-se do evangelho, "porque o evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo crente" (Rm 1.16; 1Co 15.2; Tg 1.21). Os tais textos concebem, pois a salvação como uma realidade atual, uma relação nova com Deus cheia de eficácia em virtude do evangelho pregado e recebido com fé.

e) Impossível, porém, permanecer lá. Com efeito não tardamos em constatar que os mesmos textos que declaram a salvação uma realidade bem atual, apresentam-na, na realidade, como inaugurada e ao mesmo tempo como futura: sòmente no —> *reino, depois* do juízo último, é que o homem será definitiva e completamente salvo. Devem ser lembrados aqui os verbos em tempo futuro da tradição sinótica (Mt 10.22; 24.13; Mc 13.13; 16.16; Lc 8.50), do texto joânico (Jo 10.9), dos Atos (At 2.21; ver Rm 10.13; At 16.30-31) e sobretudo das epístolas (Rm 5.9-10; 9.27; 10.9; 11.26; 1Co 3.15; 10.33; 1Tm 2.15; 2Tm 4.18); todos êstes verbos apresentam a salvação como obra a realizar-se plena e definitivamente após o juízo final: salvos seremos definitivamente quando se cumprir a obra redentora de Deus em Jesus Cristo. Analisando o sentido estrito dos têrmos gregos, vemos que os crentes não são salvos, mas virão a ser salvos, terão ainda de enfrentar as emboscadas

dêste mundo, e, sobretudo, o julgamento de Deus. Neste sentido, os textos mais significativos do NT acham-se em Rm 5.9-10, onde São Paulo mostra bem que não funda sua segurança, de ser salvo definitivamente sôbre alguma experiência já feita, através dalguma salvação parcial, mas exclusivamente sôbre o fato de "que Cristo morreu por nós"; também em Rm 8.22-25 que descreve os crentes suspirando, esperando a salvação, apenas salvos na esperança (v. 24), necessitados da ajuda do Espírito até a consumação final da salvação; e finalmente Rm 11.25 que declara que a salvação ainda não é consumada, nem sôbre o plano da vida individual nem sôbre o plano da História, pois "todo o Israel será salvo" depois de a multidão dos gentios ter entrado na Igreja.

P. BONNARD

SANGUE

1. a) a) *O sangue é a —> vida.* Na Bíblia o sangue não é um mero elemento do corpo; é de todos os elementos corporais o principal. "O sangue é que anima a carne", eis o axioma que dá sentido às definições fundamentais de Gn 9.4; Lv 17.11ss; Dt 12.23; a alma da carne está no sangue; a alma de tôda carne é o seu sangue. Aqui, alma não tem qualquer relação com o dualismo grego, ontológico, de alma, princípio estranho, oposto ao corpo. Pois, na antropologia bíblica, a alma, pelo contrário, faz parte do corpo: a "alma" (o sangue) "anima a carne dos "animais". Nestes textos a palavra hebraica "alma" seria bem traduzida pelo têrmo nosso: "vitalidade".

b) *O sangue é a vida limitada.* A vitalidade do sangue não é concebida como uma capacidade ou uma reserva de vida posta à disposição da carne. Prolonga-se apenas na medida em que se transmite pela paternidade ou pela maternidade (Jo 1.13), único modo de ser o sangue *gerador da vida.* Como característica da espécie humana (At 17.26) o sangue salienta bem a precaridade da vida, aliás proclamada pela expressão "a carne e o sangue" sem qualquer relação ao pecado (como consta também do fato de Cristo ter participado de nossa carne e sangue: Hb 2.14): esta expressão opõe a vida humana limitada à vida divina eterna (1Co 15.44-50; ver Mt 16.17; Ef 6.12; Gl 1.16). Perspectiva que mostra o antagonismo entre a antropologia bíblica (=o homem não tem a vida em si mesmo, Gn 2.7; 3.22) e o relato babilônico da criação (=os animais, criados dum pouco de terra misturada com sangue do Deus Marduc, participam de *per si da* vida divina).

c) *O sangue é a vida limitada pela morte.* Quando há sangue derramado, é devido ao fato de um ser ter perdido a vida: foi vítima da —> *morte* (Gn 37.31ss), geralmente violenta (Mt 23.30,35). O sangue perdido na menstruação (Lv 15.19ss; Ez 22.10), bem como o sangue derramado num homicídio (Nm 35.33ss) causa uma imundície legal.

A água tornada em sangue (Ex 7.14ss; Ap 8.8-9) impossibilita a vida. Na escatologia, o sangue é sempre sinal de morte e de catástrofes irremediáveis (lua tornada em sangue, Jl 2.30-31; banquetes de sangue nos dias do juízo, Ez 39.17ss, etc. Ver analogia de 1Co 11.27 e 30).

Tendo pois a vida sua sede no sangue, Deus, Senhor da vida, é o único Senhor do sangue: exclusivamente a êle consagrar-se-á o sangue. Não é lícito ao homem dispor dêle. Daí as três interdições e o uso exclusivo sacrificial que veremos nos § 2 e 3.

2. a) *Interdição de comer o sangue* ou a carne sangrenta: absoluta e passível de morte no VT. Não apenas prescrição higiênica mas altamente religiosa, pois pretender aumentar a própria vitalidade comendo o sangue dalgum animal lesa o direito de Deus, único dispensador da vida (Lv 3.17). A proibição vigora também para os pagãos (Gn 9.4; Lv 17.12ss). Todo animal beneficiado deve ser sangrado e seu sangue recoberto com pó (Lv 17.13).

Esta interdição figura entre as regras que os cristãos gentios de Antioquia aceitam (At 15. 19-21), embora apenas por consideração aos cristãos judeus, pois o Cristo foi feito desde já Senhor dos vivos e dos mortos (Rm 14).

b) *Interdição de derramar o sangue de outro homem.* O VT não considera no homicídio a falta moral nem o prejuízo causado a outrem ou à sociedade; salienta a violação dum direito divino (Gn 9.5-6). Deus toma conta do sangue vertido e vinga-o: o boi homicida é lapidado por assassínio, embora não caiba qualquer reparação de prejuízos (Ex 21.28). No caso de homicídio voluntário, o sangue vertido recai obrigatòriamente sôbre a cabeça do homicida (Ex 21.12). Deus manda ao "Vingador do sangue" que cubra o sangue inocente com o sangue do assassino (Nm 35.21ss); (encobre a voz dêste sangue, isto é sua alma: Gn 4.10; Jó 16.18; 27.8-9). O vingador cumpre pois um dever religioso que ulteriormente passará a ser um atributo do magistrado (Rm 13.4). "Vida por vida" tal é o grande princípio de Ex 21.23. No caso de homicídio involuntário, o que matou é sempre passível de morte; se, porém, se refugiar numa das cidades de refúgio, "aí habitará... até que morra o sumo sacerdote que fôr naqueles dias; "então será absolvido: a morte do sacerdote cobrirá neste caso o sangue vertido. (Js 20.6).

No NT permanece a interdição (Mt 5.21ss) e também o castigo (Ap 16.6). No caso porém dos mártires cristãos, tôda a atenção do NT

concentra-se sôbre Cristo, cujo sangue encobre a voz do seu sangue vertido (Hb 12.24; Ap 6.9-11 a comparar com 7.14); desde já a temível imprecação "Caia sôbre nós o seu sangue e sôbre nossos filhos!" entender-se-á à luz desta súplica "Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem".

c) *Interdição de oferecer o sangue aos demônios.* Portanto o sangue exclusivamente será vertido sôbre o altar de Deus perante o santuário (Lv 17.3ss; Sl 16.4; 106.38).

3. a) *O sangue, instrumento de aliança entre Deus e o povo.* VT. — Ex 24 refere o rito de aliança do Sinai. O sangue dos animais sacrificados é derramado parte sôbre o altar (a mesa, a ara de Deus), parte sôbre o povo. Aceitados os mútuos compromissos, êste sangue estabelece entre Deus e Israel o *laço duma vida comum.* Romper a —> *aliança* equivaleria então a contradizer a vida comum com Deus. O VT frisará êste vínculo do sangue quando quiser lembrar que Deus é o Pai dos filhos de Israel (Zc 9.11; Ex 4.24-26).

NT. — A nova aliança prometida em Jr 31.31-34 será selada pelo sangue de Jesus imolado sôbre a cruz. Será uma aliança eterna, inviolável (Hb 8.6), de maior eficácia que a primeira (Hb 13.20). Pela instrumentalidade do sangue de seu próprio Filho, Deus realiza uma prodigiosa *comunidade de vida* entre si e os homens, tornando a êstes "co-participantes da natureza divina" (2Pe 1.4) e das divinas riquezas: e, como no grego profano a palavra "aliança" (diatheke) significa também "testamento", Hb 9.15ss revela a validade da transmissão da divina herdade aos homens em conseqüência da morte do Filho, herdeiro legítimo.

Como corolárias da noção de aliança, cabe indicar a —> *reconciliação* e a —> *paz* adquiridas pelo sangue do Cristo entre Deus e os homens (Rm 5.9-10; Cl 1.20), entre os judeus e os gentios irmanados na participação do mesmo sangue de aliança (Ef 2.13).

A doutrina da redenção pelo sangue cabe bem aqui (At 20.28; Hb 9.14; 1Pe 1.18-19). O "redentor" para o VT era o parente mais próximo que tinha direito de preempção sôbre uma pessoa ou uma coisa: agora o Cristo, desatando o vínculo que une, conforme nossa frágil vaidade, os filhos a seus pais, e fazendo-se o nosso irmão primogênito, nos faz entrar na família do Pai.

b) *Uso do sangue nos* —> *sacrifícios.* No rito da aliança sinaítica, o sangue foi o elemento sacrificial destinado a restaurar cada dia a aliança profanada pelos pecados de Israel (Lv 16.15).

Derramava-se ainda quente (=ainda vivo) total ou parcialmente sôbre os cornos do altar e representava a oblação que se fazia a Deus da vida vicária da vítima prèviamente identificada com o ofertante pela imposição das mãos. Lv 17.11 define bem o papel e o uso do sangue sacrificial: "A alma da carne está no sangue, dei-vos êsse sangue para o altar, a fim de que êle sirva de expiação por vossas almas, porque é pela alma que o sangue expia". Embora seja incerta sua etimologia, fazemos derivar "expiar" da raiz hebraica *cobrir.* Pois, como no caso dum homicídio (ver § 2,b), os pecados de Israel são tapados pelo sangue da vítima, e, desta maneira, purificados. Tal é a significação da festa das expiações (Lv 16) onde os pecados do ano inteiro são cobertos com o sangue do bode. De idêntica maneira fazia-se a purificação do leproso, da casa leprosa (Lv 14), do altar ou da sacerdote (Lv 8). A purificação do sacerdote ordena-se evidentemente a preparar sua consagração ao serviço de Deus.

NT. — Hb 9.22 menciona êste papel fundamental do sangue: conforme a Lei, o sangue purifica quase tudo; não certamente por virtude própria, mas em virtude da dispensação divina que, no sangue das vítimas anuncia e figura o sangue verdadeiramente purificador de Jesus Cristo. Enquanto a aspersão do sangue de Jesus não os purificar, os judeus devem celebrar com a maior seriedade os ritos cruentos da Lei. Êstes, aliás, tinham para nós u'a missão pedagógica, e obravam perante Deus a expiação em virtude de sua relação ao sangue de Cristo (Hb 9.8ss). O NT salienta muitas vêzes esta obra purificadora do sangue de Cristo (remissão dos pecados) (Rm 3.25; Ef 1.7; Hb 9.12; 1Jo 1.7; 2.2; Ap 1.6), obra única, feita uma vez por tôdas e para todos: perdão dos pecados que santifica os fiéis para o serviço de Deus (Ap 5.9; Hb 13.12; 10.29), para o serviço sacerdotal da Igreja (Ap 1.5-6) e para a entrada ao lugar santíssimo ante a face de Deus (Hb 9.24; 10.19).

4. *Sangue e* —> *Eucaristia.* a) *Conforme os sinóticos* e 1Co 11. Os fiéis permanecem na aliança do sangue da cruz mediante a participação do cálice. O sangue eucarístico comunica-lhes a reparação necessária, a restauração diária da aliança; guarda-os e confirma-os no perdão de seus pecados. Observemos que as fórmulas de Mateus e de Marcos são um destaque da fórmula de Êxodo 24.8.

b) *Em* 1Co 10.16. Participar do cálice é comungar com o sangue do Cristo derramado sôbre o altar da —> *cruz* para a expiação dos pecados.

c) *Em Jo* 6.53-57. A alusão eucarística é evidente. A expressão "beber o sangue", radicalmente escandalosa para um Judeu, deve ser colocada em parallo com 1Cr 11.19 onde ela evoca a idéia de morte: para ser bebido, o

sangue precisa ser antes vertido. Entretanto aqui, o sangue derramado não indica apenas que o Cristo perde a vida, mas que êle dá a vida. Êste sangue é pois um sangue vivificante para quem o beber: êle é verdadeira bebida, isto é, bebida que dessedenta para a vida eterna. Com efeito o sangue do Cristo, veículo de sua vida de Filho, opera a geração dos filhos de Deus, que não pode obrar o sangue dos homens (Jo 1.13; ver § 1,b).

Não é impossível que esta dupla menção da carne e do sangue seja uma alusão ao sacrifício do cordeiro pascal (Ex 12.7-8) cuja carne alimenta e cujo sangue protege contra a morte (ver Jo 1.29,36; Ap 5.12).

d) *Em Jo* 19.34 *e* 1*Jo* 5.6. De por si só, o sangue serve para caracterizar a eucaristia. Todo o realismo sacramental de São João está subordinado à obra da cruz. A eucaristia não pode ser descuidada como não pode ser descuidado o batismo. Precisamente no paralelismo da água — representante do batismo — e do sangue (não do vinho = realismo sacramental), achamos a fonte de uma hierarquia sacramental ulterior.

Falar no "sangue do Cristo" não é mera fórmula, intercambiável com outras fórmulas: pois ela evoca no NT a própria humanidade de Cristo; a realidade de sua morte tão física como a morte de qualquer outro homem, a sua morte violenta; o fato de esta morte ser antes de mais nada um ato sacrificial por cujo meio Deus sela a sua aliança conosco, perdoa os nossos pecados, opera a nossa redenção e entrega a própria vida.

A LELIÈVRE

SANTO

A idéia de santidade (que muitas vêzes se sobrepõe à de sagrado ou de pureza) é comum a tôdas as religiões, porém com matizes bastante fortes, conforme os tempos e os lugares. Bàsicamente encontramos quase sempre as duas idéias de *separação* (reserva) e de *poder* espiritual: é santo aquilo que tem sido reservado e separado para os deuses (santuários, oferendas, sacerdotes, mágicos, fórmulas litúrgicas, objetos de culto etc.) seja para ser oferecido em sacrifício seja para ser devotado a seu culto. Em conseqüência, também é santo aquilo que está revestido de certos poderes tanto sôbre os deuses como sôbre o destino dos homens. Quase sempre, porém, acrescenta-se a estas duas idéias de consagração e de poder espiritual, o conceito bem humano de temor e de respeito devidos à santidade.

Enquanto o grego antigo dispunha de tôda uma série de têrmos para expressar as diversos aspectos da santidade, o hebreu só conhecia a palavra *Kadosh* provàvelmente cananéia de origem, que radicalmente significa *separação,* por oposição a profano. Para traduzir Kadosh, os LXX escolheram a palavra grega *háguios* que, de quantas palavras expressavam a idéia de santidade, era a menos corrente. Do VT o têrmo *háguios* passou ao NT vindo a ser um dos têrmos-chave da linguagem cristã. Se pois o conceito de santidade é compartido pelo cristianismo e pelas religiões ambientes, o têrmo *háguios* que serve para a Bíblia expressar êste conceito não carece de originalidade; aliás não tardaremos em constatar que a idéia bíblica de santidade comporta certos caracteres específicos.

1. *A santidade de Deus.* Iavé é santo: esta idéia domina todo o VT, expressando a intuição fundamental na qual arraigam tôdas as demais doutrinas particulares de santidade. Santo é Iavé em dois sentidos principais, aparentemente contraditórios, mas, na realidade, ambos os polos da religião de Israel. Santo é Iavé no sentido primordial de que domina totalmente o mundo criado: Iavé é o *todo-outro,* o incompreensível, o insondável, o indefinível. Intuição expressa já nos textos narrativos mais arcaicos (Gn 28. 16ss; 1Sm 6.19ss; Js 24.19) e culminando nas declarações proféticas (Is 6; 57.15; Os 11.9; 12.1; Ez 1.; 28.25; 36.22;23: "Vindicarei a minha glória e santidade, e me darei a conhecer aos olhos de muitas nações, e saberão que eu sou o Senhor."). Nesta primeira perspectiva, santidade e —> *glória* de Iavé são conceitos amiúde equivalentes. Por outra parte, santo é Iavé porquanto se *comunica* no ensejo de fazer os homens participarem do que êle é, porquanto os julga e tem misericórdia dêles. Sua santidade é ativa, operante e exigente; interpela e visita o homem para lhe dar nova vida. Esta vida achará explicação e critério exclusivamente no desígnio de Iavé (Dt 7.6; Is 8.13; Lv 11. 44; 19.2; 20.7,26; Nm 15.40: santos sereis porque eu sou santo). Fórmula que expressa não principalmente uma exigência moral, mas uma necessidade religiosa: o povo pertencerá a seu Deus e distinguir-se-á dos demais povos mediante a escrupulosa obediência às leis cultuais. Do contexto consta muito claramente que a santidade de Israel não tem outra origem nem outra explicação que a libertação que Deus lhe deu: "Eu sou o Senhor, que vos tirei da terra do Egito para ser o vosso Deus" (Nm 15.41; ver também Is 40.25; 57.15; 45.18; 41.14; 43.3,14 onde — idéia cara a Oséias — a santidade de Iavé, "a essência iávica de Iavé", não é o seu horror pelo pecado mas o seu amor ativo). Tal é o sentido profundo da expressão "o Santo de Israel" (Is 1.4; 5.19,24; 10.17, 20; 12.6; 17.7; 29.19,23; etc.).

Bem significativo é o fato de o NT expressar apenas raramente a idéia da santidade de Deus. O motivo é simples: não é o NT um escrito

especulativo sôbre as divinas perfeições, e só se interessa pela santidade de Deus na medida que ela se revela na pessoa de Jesus Cristo (ver abaixo § 2). Contudo fórmulas como Ap 4.8; Jo 17.11; 1Pe 1.15-16; Mt 6.9, atestam que não caiu em olvidio a intuição vetero-testamentária. Quando na sua oração pedem Jesus e os discípulos "santificado seja o teu nome", certamente têm em mente menos o respeito que é devido ao nome inefável, que a definitiva revelação que de si próprio Deus dará a todos os homens ao final dos tempos.

2. *A santidade de Jesus e do Espírito.* Nunca encontramos no NT a afirmação de que Jesus foi santo, ou "o santo por excelência" (nem sequer em Lc 1.35: "o ente santo", pois isso viria simplesmente a afirmar que Jesus cumulou em si tôdas as perfeições morais e religiosas. Pelo contrário, as expressões "o santo de Deus" (Mc 1.24; Jo 6.69; Lc 4.34; Ap 3.7), ou "o santo servo" de Deus (At 3.14; 4.27,30. ver Mt 12.16-17) salientam que Jesus é aquêle em quem e por quem Deus realiza definitivamente sua obra de julgamento e de misericórdia. Para êste fim foi Jesus "escolhido" e ungido do Espírito, a exemplo de *servo* de Isaías 53 (ver Sl 106.16: aqui o santo é Arão). Igual observação convém para as palavras —> *"Espírito Santo"*: elas não pretendem atribuir ao Espírito tôda sorte de virtudes extraordinárias mas sublinham exclusivamente sua origem e autoridade divinas: "Espírito Santo" e "Espírito de Deus" são duas expressões estritamente ambivalentes (ver Is 63.10 ss: aqui a santidade do Espírito diz respeito meramente à sua eficácia histórica; ver Sl 51.13 onde, no plano da vida pessoal, o Espírito de Deus, *"teu* Espírito", realiza uma operação similar de vida e de libertação). Portanto, o adjetivo "santo" nada nôvo acrescenta ao substantivo "Espírito". Conforme presunções bem fundadas, êle foi muitas vêzes acrescentado ao texto original, na intenção de distinguí-lo dos espíritos diabólicos com os quais os cristãos gentios corriam o risco de compará-lo, senão de confundi-lo. Ora, a ação do Espírito divino é necessàriamente incomparável, "santa" (Mt 12.32 par: 1Co 6.19; Ef 2.19; Rm 15. 16; 2Tm 1.14, etc.; ver Is 40.25; 43.15), não suscetível de entrar numa categoria pré-estabelecida.

3. *A santidade do povo eleito.* Sabemos já que a santidade de Deus, no NT, não é uma perfeição estática, mas é a própria divindade comunicando-se aos homens e operando na História. O primeiro escopo da ação divina é de congregar, de eleger um "povo santo" (Lv 21.6-8; Ez 37.28, etc.), isto é reservado para o serviço de Iavé. Portanto é o próprio Iavé quem santifica inicialmente (=quem se apropria) o seu povo, em virtude da —> *eleição*, dos julgamentos e das libertações históricas que lhe concede. Recìprocamente o VT insiste sôbre a santificação de Deus pelo seu povo (Nm 20.12; 27.14; Is 5.16; 8.13; 29.23; Ex 20. 41), que, no correr dos tempos, reveste as formas mais diversas: nos exórdios, porém, como até o fim do Templo, realiza-se sobretudo no —> *culto*; congregando-se no "lugar Santo" e amparando-se sob o sacrifício vicário de misericórdia é que Israel se santifica, se consagra e se dedica a seu Deus; daí a importância capital, ao longo da História tôda, dos lugares, instrumentos, tempos e pessoas reservados ao culto, —> *sábados* (Gn 2.3; Ex 20.8 Ne 13.22; 1Sm 16.5), ofertas (Lv 6.11,20), altares (Ex 29.37; 40.10; 1Sm 16.5), templo (Hbc 2.20; Jn 2.5; 1Rs 9.3), sacerdotes (Lv 8.12; Ex 19.22; 1Cr 15.14; 2Cr 29.34), e sobretudo, no período post-exílico, a Tora (—> *Escrituras*). É pois mediante tôda sorte de diligências, normais e concretas, instituídas e previstas, que o Israelita piedoso se consagrava ao serviço de seu Deus. Sua piedade, tão profunda como concreta, corria entretanto dois perigos: primeiramente o perigo de identificar-se com as formas, os gestos, os instrumentos do culto mais do que com o próprio Deus, objeto do culto. De fato os profetas não deixaram de precaver contra tal materialização da santidade israelita: "é o Senhor que vós deveis santificar!" (Is 8.13; 1.4; 31.1; Os 11.9; Is 55.5; 60.9). Instituições, ritos, festas e sacrifícios apenas são santos na medida em que permanecem ao serviço do único Santo de Israel. Outro perigo estava em olvidar que a santificação de Iavé não existe quando não vai acompanhada de uma submissão pessoal à sua lei. Assim é como se une o conceito de santidade com a idéia bíblica de —> "justiça" entendida num sentido muito moral: santificar-se não apenas é purificar-se, separar-se das outras nações ou sujeitar-se escrupulosamente aos ritos do culto: santificar-se é antes de mais nada "observar todos os mandamentos" (Dt 26.16). Neste contexto do Deuteronômio, os mandamentos não concernem apenas à vida chamada religiosa (culto, primícias, levirato, etc.), mas a vida moral da cada dia (a viúva e o órfão, o estrangeiro, os indigentes, os marcos das propriedades, os falsos testemunhos, etc.); "o Deus santo será santificado mediante a justiça" ((s 5.16 cuja tradução incerta, expressa bem, nesta versão nossa, todo um aspecto do profetismo).

Tem-se repetido, até à saciedade, que Jesus e os primeiros cristãos eliminaram os aspectos cultuais e rituais da santificação vetero-testamentária para guardar dêles apenas a expressão e conteúdo moral e "espiritual": conforme as melhores probabilidades, tal afirmação é absolutamente errada. Apenas é certo *a*) que o NT insiste antes de mais nada sôbre a obra

divina para a santificação do nôvo Israel, obra realizada uma vez por tôdas em Jesus Cristo, alicerce do nôvo santuário, a —> *Igreja* (Jo 17.19; 1Co 1.2; Rm 15.16; 1Co 6.1 e todo Hebreus); *b*) que o NT possui, exatamente como o VT, uma concepção cultual da vida moral, sendo os fiéis chamados a oferecer os próprios corpos (=seu comportamento concreto) a Deus em sacrifício vivo e santo (ver Rm 12.1; 15.16; Fp 2.17); *c*) que a idéia de santidade permanece portanto fundamentalmente comunitária, "eclesial": é na qualidade de membros dum povo, solidários e responsáveis uns com os outros, na qualidade de irmãos, que os santos estão congregados e "organizados" pelo Espírito em um corpo diferenciado (Ef 4.12; 1Co 16.15; 2Co 8.4; 1Co 7.14; 9.1, etc.). Todos êstes textos asseveram que a santidade não é o apanágio de alguns especialistas da vida religiosa e moral, mas pertence a todos os irmãos porquanto todos estão a beneficiar-se da obra de Deus em Jesus Cristo: os "santos" de Jerusalém a cujo favor se organiza a coleta, nada têm de especial para merecer tal socorro; *d*) que a santidade permanece o constante tema das exortações prementes nas Epístolas, como o fôra nos escritos da antiga lei. Os "santificados" por Jesus Cristo são vocacionados a "se santificar" e destarte a "santificar o Senhor Jesus Cristo" (Ef 1.4; 5.27; 1Pe 1.15; 3.15; 1Ts 4.3ss; Rm 6.19-22; Ap 22.11); *e*) que se percebe nitidamente já no NT um cuidado por nos precaver contra as doutrinas "espiritualistas" que tendem a fazer da santidade uma "especialidade de caráter ascético; "pois tudo que Deus criou é bom, e, recebido com ações de graça, nada é recusável, porque é santificado pela palavra de Deus e pela oração (1Tm 4. 4-5). Análogas precauções para a moderação no comer e para a pureza (Rm 14.20: Tt 1.15).

P. BONNARD

SEGUIR

1. No V.T. a expressão hebraica implicando a ação de seguir é empregada mais correntemente para designar a idolatria de Israel, isto é, o fato de *seguir* os falsos deuses, abandonando o Eterno (cf. Jz 2.12; Dt 4.3; 6.14; 1Rs 21.26; Jr 7.6, 9; 9.13; 11.10; Os 1.2, etc.).

É empregada com menos freqüência para expressar o apêgo ao culto de Javé (Dt 1.36; 1Rs 14.8; 18.21; 2Rs 23.3; Jr 2.2) e esta discreção explica-se sem dúvida justamente porque tal expressão, muito concreta e materialista, era o têrmo consagrado para designar a prática dos cultos pagãos e suas procissões de devotos levando as imagens dos ídolos. Importava preservar a idéia de um Deus transcendente, não tolerando nenhuma representação material de si mesmo.

2. No NT, a expressão *seguir* recebe sentido nôvo, mais particular e mais amplo ao mesmo tempo. Enquanto, às vêzes, o verbo, de sentido bastante próximo, *imitar*, tem por objetivo ao próprio Deus (Ef 5.1), o mesmo não sucede com o verbo *seguir*. Êste tem por exclusivo objetivo a Jesus Cristo. Aparece, aliás, sòmente nos quatro Evangelhos e uma vez no Apocalipse (14.4 por alusão a Mt 10.38). Nas epístolas, encontra-se, todavia expressões que traduzem a idéia de imitação (Imitar. imitador), com o sentido mais frequente de submissão ao Senhor glorificado e a seu espírito.

Ressalta-se bem claramente destas constatações que o cristianismo primitivo desejou traduzir pelo verbo seguir o elo particular que unia os discípulos ao Cristo da História. A aplicação exclusiva no NT do têrmo aos discípulos de Jesus prova que se estava cônscio do caráter único desta relação.

Êste caráter exclusivo manifesta-se desde o primeiro encontro do discípulo com o mestre. "Segue-me': 'é o imperativo do Cristo que está no ponto de partida da nova relação que se estabelecerá. Para o —> *discípulo* traduz a irrupção na vida de um autoridade extraordinária, de uma exigência verdadeiramente messiânica, à qual é mister responder pela obediência total e imediata que os evangelistas comprazem-se de sublinhar (Mc 2.14; Mt 4.19-20; Lc 9.59; Jo 1.43).

É possível precisar a condição de discípulos que define o têrmo "seguir":

a) Seguir a Jesus implica em primeiro lugar uma ruptura com o passado. O discípulo deve abandonar tudo, cortar todos os laços anteriores ao encontro com Jesus, a fim de pertencer totalmente a seu nôvo mestre (Lc 9.61; Mc 10.28; Mt 19.21).

b) Seguir a Jesus implica logo numa participação em seu destino terrestre. É a obrigação de compartilhar sua vida de nômade (Mt 8.19) e participar de certa forma em sua paixão (cf Mt 26.40). Entretanto importa ressaltar que jamais se trata de uma imitação total do Cristo. Alguns eram discípulos de Jesus, sem seguí-lo completamente em sua vida errante. A sorte do discípulo não pode assemelhar-se totalmente à de seu mestre.

Jesus esforça-se para fazer compreender a seus discípulos a necessidade de seus sofrimentos e de sua morte. Mas os discípulos não podem seguir a Jesus até sua própria morte (Jo 13.36-37; Mc 10.38). Contudo se o seguimento do discípulo estaca-se no limiar do evento único da morte e ressureição do mestre, não deixa de ser verdadeiro que um destino de —> *sofrimento*, análogo ao do Mestre, lhe está reservado, se o mesmo permanecer fiel a Jesus. Jesus alude a possibilidade de seguí-lo mesmo depois

de sua morte (Jo 13.36; 21.22): é tanto neste porvir como no presente que o discípulo terá de levar *sua* cruz que não era a do Cristo (Mc 8.34 par).

c) Finalmente ao que segue a Jesus fêz-se a promessa de participar na salvação ofertada em Cristo. Mesmo não conferindo um privilégio especial ao discípulo (cf Mc10.40), o fato de seguir a Jesus torna o propício ao —> *reino* de Deus (Lc 9.61s) e participe da —> *vida* eterna (Mc 10.28; Jo 8.12). O destino do discípulo é doravante ligado ao de Jesus (Jo 12. 25.26; Jo 10.27.28).

Porém, importa ressaltar, em conclusão, que, para viver esta condição de discípulo, trata-se menos de esperar uma espécie de *imitatio* — tal como preconizam certas interpretações posteriores da Igreja — do que de entrar, de —> permanecer e avançar numa nova dependência marcada pela confiança e obediência a Jesus Cristo. Seguir, no NT, expressa um evento, não uma noção, um estado. O têrmo está estreitaemnte ligado com a aparição do Cristo histórico, propondo aos homens u'a mudança de caminho radical (expresso no NT pela idéia de —> *arrependimento*), orientando-os em seu séquito em direção de um nôvo porvir que é a vida eterna e o reino de Deus.

H. MEHL-KOEHNLEIN

SÊLO

Desde a mais remota antigüidade encontramos o uso do SÊLO. Também na Bíblia figura êle repetidas vêzes. Embora muito variado na matéria, cunho e forma, o sêlo servia comumente a duas funções: lacrar (selar=guardar secreto) e confirmar (o sêlo, como o —> *nome,* compromete o testemunho da pessoa que êle representa). Eximia das muitas formas usadas entre nós hoje, como garantias de autenticidade, certificados de identidade, assinaturas, lacreadas jurídicas, marcas de propriedade, carimbos oficiais ou sinêtes convencionais, etc. A Bíblia conhece numerosos exemplos de tais usos: é selada a pedra que não se deve violar (a pedra que tapa a bôca da cova dos leões em Dn 6.17; a pedra sepulcral de Cristo em Mt 27.60; a pedra que fecha o abismo sôbre Satã de Ap 20.3); são colocados selos ao pé dum texto de aliança (Ne 9.38); acunha-se o cunho real que torna executória tal ou qual disposição da côrte (Et 3.10; 8.2-8; ver 1Rs 21.8: decreto acunhado "em nome do rei"); mediante o sêlo legaliza-se uma ata de venda (Jr 32.10) ou uma marca de identificação (Gn 38.18).

Em virtude precisamente da importância que toma na vida quotidiana, o sêlo não tarda em tornar-se o símbolo encarregado, de alguma maneira de uma função teológica que devemos aqui examinar. Também nesta acepção figurada selar designará 1.º — lacrar e 2.º — atestar, que, combinados, darão a singular expressão que definiremos para terminar: 3.º — selar do Espírito Santo.

1. *Lacrar, guardar secreto.* Esta significação aparece principalmente entre os autôres apocalípticos; para êstes o sêlo é um símbolo dos mais familiares (usam-no aliás também no segundo sentido). Assim vemos em Dn 8.26; 12.4 e 9, ou no Ap 10.4, que o vidente recebe mandato de guardar secreta a visão com que acaba de ser favorecido: "estas coisas ficarão escondidas e *seladas* até o tempo marcado". Compraz a Deus manifestar seus desígnios aos seus servos; sua revelação, porém, preservar-se-á até o dia do cumprimento: os grandes segredos do Estado Maior de nenhum jeito devem filtrar às mãos do inimigo. Deus, não obstante, quer comunicar seu plano a esta ou aquela testemunha, para iluminar-lhe a fé e para que, "aberta no tempo marcado" a profecia ateste a presciência e onipotência de quem a revelou. Isto é indireta mas claramente confirmada por Ap 22.10: "Não seles as palavras proféticas dêste livro, porque o tempo está próximo": inútil guardar secreta esta profecia, sendo iminentes os acontecimentos: ao inimigo não resta tempo para impedir curso. Iavé, em Is 29.11, declara: "As visões (proféticas) se vos tornaram como palavras seladas"; com efeito, pelas suas infidelidades, os profetas fizeram-se indignos de receber comunicação dos planos de Deus: em vez de os servir, trai-los-iam. Isaias 8.16, nesta mesma linha de pensamento, sela do sigilo a própria doutrina esotérica do profeta.

No célebre texto de Apocalipse 5-6, o próprio livro profético figura como o depositário dos acontecimentos futuros guardados por sete sêlos: a cada sêlo corresponde um drama da história, romper os selos significa, pois, desatar o curso do drama, dar acesso às sacudidelas que precedem a parusia. Eis que ninguém é achado digno de promover o reino, ninguém a não ser o Cordeiro, único capaz de nos encaminhar para o fim: êle possui as chaves.

Salientemos ainda Dn 9.24: "selar as transgressões" encerrá-las num saco lacrado, de tal modo que ninguém mais as possa achar: o sêlo, aqui, significa o divino perdão. Pelo contrário, por uma curiosa inversão de sentido, em Jó 14.17, a mesma expressão ("selarás a minha transgressão num saco") designa a ira de Deus que solenemente confirma através das desgraças de Jó a lembrança de seu pecado: assim chegamos ao segundo sentido de selar, ou seja,

2. *Atestar, confirmar,* que se encontra em tôda a Bíblia e nos contextos os mais variados. Selar entra em relação com as grandes noções bíblicas do —> *testemunho* e do sinal-sacramento. Assim a aliança da promessa celebrada entre

Deus e Abraão, está confirmada com o *sêlo da* —> *circuncisão* que Abraão recebe na sua carne e perante a qual primeiro Deus assume compromisso: Deus garante a justiça de Abraão (Rm 4.11); da mesma forma a —> *aliança* sinaítica está *selada pelo sangue* (Zc 9.11); as desgraças de Jó são como a atestação da sua iniquidade; a presença do bem-amado e seu amplexo aparecem nos Cantares como o sêlo do amor (8.6). Em Jo 3.33, "quem aceita o enviado de Deus e recebe a sua mensagem, sela (certifica) que Deus é verdadeiro". Assim, pela sua fé, o crente é chamado a certificar a Palavra de Deus, especialmente neste caso a Palavra de Deus feita carne; entretanto, em Jo 6.27, é o Pai quem marca o Cristo com seu sêlo: quer dizer com o milagre da multiplicação dos pães, pois êste é um dos sinais com os quais Deus atesta a messianidade do Filho do Homem. Para Paulo, a Igreja de Corinto é o *sacramento* de seu apostolado; a autenticidade de sua vocação recebe daqueles que êle *tem gerado* para a vida cristã uma decisiva e divina confirmação (1Co 9.2). Quando Paulo, portador da coleta dos Macedônios, chega a Jerusalém, (Rm 15.8) êle "sela o fruto" dos doadores: confirma os benefícios desta generosidade que foi poderoso testemunho da unidade da Igreja. O sinal disso está na sua chegada a Jerusalém. Finalmente em 2Tm 2.19, o fundamento inquebrantável da salvação está *selado* com as duas palavras de Deus, confirmação uma da outra, que decidem de nossa justificação (eleição de Deus) e de nossa santificação (ordem de Deus).

Examinemos ainda dois textos nos quais o sentido da palavra é bem mais amplo:

a) Os perícopes de Ex 28.11,21,30 e 36, que descrevem as —> *vestimentas* sacerdotais. Peitoral, Efode, cintura e tiara dos sacerdotes levarão selados os nomes dos filhos de Israel. O sêlo é simultâneamente memorial e consagração. Quando o sacerdote se aproxima do altar, apresenta-se perante Deus, realmente "em nome do povo" inteiro: os nomes gravados nas diversas partes da vestimenta manifestam-no inesquecivelmente.

b) Os textos que mencionam o chamado sêlo escatológico, isto é, o sêlo que marca e protege os eleitos através das vicissitudes finais: reconhecidos por causa desta marca sairão vitoriosos das provas do Juízo. Convém evocar os textos da Páscoa (Ex 12): o sangue do cordeiro guarda as casas judias da última praga do Egito; o texto de Ez 9.4: na Jerusalém devotada ao castigo, os fiéis recebem na sua frente o sinal da salvação (ver Is 44.5). Sobretudo citemos Ap 7.2 e 9.4: O anjo detentor do sêlo de Deus vivo, com gesto anunciador das tribulações apocalípticas, marca com êle a frente dos servos de Deus; êste sêlo é simultâneamente sinal de reconhecimento, de proteção e de posse: os que foram marcados por êle não mais se pertencem, poderão pois comparecer ao supremo juízo impávidos: confirmados na sua fé, possuem a certeza da salvação. Interessante é notar que, para indicar a marca da bêsta, o Apocalipse usa outro têrmo (13.16; 14.9; 16.2; 19.20; 20.4); notemos igualmente que a marca da bêsta se recebe em vista duma sedução apremiante, mas a marca de Deus se recebe em virtude duma eleição eterna. Finalmente observemos o parentesco entre a expressão "sêlo de Deus" e a expressão "em nome de Deus", usada comumente no contexto do —> batismo.

3. *Selar do Espírito Santo.* Tudo que foi dito do sêlo escatológico explica a origem desta expressão e a esclarece vigorosamente. A significação, porém torna-se aqui muito mais vasta e o símbolo atinge tôda sua plenitude: abarquemos numa só perspectiva todos os diversos usos do sêlo indicados no início dêste artigo. A expressão é três vêzes repetidas: 2Co 1.22; Ef 1.13; 4.30.

"Pelo Espírito Santo, somos selados para o dia da Redenção". O Espírito Santo, paracleto, Defensor fiel, que todos os dias nos assiste e nos assistirá o dia supremo, que intercede por nós com suspiros inefáveis, que, a despeito das experiências e falhas de nossa pobre vida cristã e contra tôdas as acusações do adversário, testemunha a nosso espírito que somos filhos de Deus, êste Espírito finalmente que temos recebido como um batismo, está em nós como o autêntico sêlo do Deus vivo, a marca da vida eterna, o "sim" inequívoco do Deus fiel (2Co 1.22), as —> *arras* de nossa herança (Ef 1.13), o penhor de nossa Redenção, a garantia da morte em nós do velho Adão e a certidão do nascimento do homem nôvo, recriado à imagem do Cristo (Ef 4.22ss). Entretanto, êle é apenas o dom divino gratuito, que não nos pertence: no momento mesmo que confirma e garante a vida nova, fruto duma aliança nova, êle a lacra, a sela, foge à nossa introspecção e pesquisa, como um segrêdo máximo, como uma maravilhosa surprêsa que Deus esconde da cobiça do Inimigo e preserva misteriosamente para o último dia. O homem nôvo aí está dentro em nós, já temos disso o penhor irrefutável, porém temo-lo selado, pois a nossa vida está escondida com Cristo em Deus (Cl 3.3); quando Cristo vier, o sêlo se abrirá e então eu conhecerei como foi conhecido (1Co 13.12).

Um último problema: o sêlo do Espírito Santo designa mais especificamente o batismo? Cabe de fato justapor os textos que associam batismo e dom do Espírito Santo (Mt 3.11; At 1.5; 8.17; 19.6; Tt 3.5, etc.). Muito cedo os Padres da Igreja assemelham o sêlo simplesmente com o sacramento do batismo. Semelhan-

ça justificada sem dúvida, mas não deixa de ser significativa das transformações da fé cristã: no NT, os textos todos designam o Espírito como o sêlo da Redenção sem alusão explícita ao batismo. Muito cedo, vemos a certeza da salvação ligada à recepção do batismo, embora primitivamente tal certeza era determinada pela efusão do Espírito.

M. BOUTTIER

SERVO

O têrmo "servidor", "servo", "servir" (Hebr. *ebed* ou *abad*), conota *trabalho* e *submissão*; conforme predomine uma ou outra destas duas conotações, teremos o sentido de *trabalhador* ou de *escravo*, e o verbo traduzir-se-á por *trabalhar* ou por *obedecer*. Todos êstes sentidos acham-se no campo da vida profana bem como da religiosa.

1. Aplicado ao campo da vida profana, a palavra servidor emprega-se nos casos de "serviço", designando comumente um *escravo*, mormente um escravo varão (para as mulheres usa-se outra palavra que implica amiúde outra coisa além do trabalho de criada, p. ex. os ofícios de concubina, como em Gn 16.1-3; Ex 21.7-11). Noutros contextos, servidor é quem está sujeito a um superior; assim, no político, é o sujeito do rei, do chefe (1Sm 8.17; 2Rs 10.5), no militar, é o soldado ou oficial "ligado" ao serviço (1Sm 17.8; 2Rs 18.24). A mesma palavra designa também uma personagem importante e de grandes responsabilidades, porém submissa a um rei: como o seu *ministro* (Lat. minister = servidor) ou *arauto* (Gn 40.20; 2Rs 22.12; Et 1.3). Finalmente nas fórmulas de cortesia e saudação, o uso da palavra "servidor" aparece como marca de respeito e de submissão: "Eu sou teu servo" (Gn 32.4; 33.5) e substitui-se às vêzes ao pronome pessoal: eu. (2Rs 19. 19-20).

2. No campo religioso é que êste têrmo toma o seu sentido mais rico: "servo" é quem está sujeito a Deus e trabalha no seu serviço. O "serviço de Deus" contém, antes de mais nada uma significação cultual e litúrgica, que até hoje em dia vigora entre nós: o serviço de Deus é o —> *culto* divino. Portanto servo de Deus é o *povo* que celebra o culto, a comunidade de Israel na sua atividade litúrgica (estabelecimento da —> *aliança*, celebração *das* —> *festas, assembléias no* — *Templo*, etc.) (Sl 113.1; Ex 7. 16; Ez 20.40). Os servos de Deus, pois, são os homens encarregados de celebrar o culto, os *sacerdotes* e os *levitas* (Nm 18.7; Ne 11.3; Ed 6.18).

Entretanto, seria inexato restringir êste sentido exclusivamente ao campo ritual e litúrgico: o serviço de Deus é em primeiro lugar uma atitude moral do povo ou do indivíduo perante Deus, na fidelidade aos seus mandamentos: Israel é o "servo de Deus" (1Rs 8.23; Sl 69.37; 102.15; Is 41.8-9; 43.10; 44.1-2, etc.). Expressa esta afirmação tôda e qualquer relação de Israel com seu Deus e de Deus com seu povo: Deus chama Israel "o seu servo", porque o tem escolhido e exige-lhe obediência exclusiva à sua vontade, temor e fidelidade, amor e confiança. Deus é zeloso e não tolera que Israel sirva a outros deuses mais que a êle. Entrementes, o povo recebe de Deus as bênçãos e promessas que lhe tem especialmente reservadas: posteridade numerosa, proteção, libertação, graça, perdão. Os caps. 40-55 do Livro de Isaías insistem mormente sôbre esta relação de Deus com seu servo Jacó ou Israel, expressando-a do modo mais exaustivo.

Em vários contextos do VT, a palavra aplica-se não a todo o povo, mas a parte dêle, a um grupo restrito da coletividade; ao *grupo dos fiéis* que não se deixam arrastar longe do verdadeiro serviço de Iavé (Sl 34.22-23; 35.27; Is 65.8-14; Ml 3.17-18). Os servidores são os justos; todos os demais são os perversos. Finalmente, a palavra toma um sentido individual e pode designar uma determinada pessoa: Abraão (Gn 26.24), Moisés (Ex 14.31), Davi (2Sm 3.18). Os Salmos oferecem muitos exemplos desta individualização, mesmo quando fique anônima; como consta nas queixas e lamentos do justo que clama a Deus em demanda de libertação das mãos inimigas (Sl 19.12-14; 31.17; 109.28; 119.17,23,38; 143.2, etc.). Contudo, se o servo é o justo perante Deus, é primeiramente aquêle que recebeu de Deus determinada missão: quer como rei, quer como profeta (Is 37.35; Jr 33.21), ou mesmo como instrumento provisório da vontade de Deus, não sendo necessário para isso pertencer ao povo eleito: um pagão pode ser o servo de Deus ("Meu servo Nebucadnetsar, Jr 25.9; 27.6).

3. Notemos finalmente o emprêgo específico da palavra "servo" nos quatro textos bem conhecidos de Isaías e chamados os cantos ou poemas do "Servo de Iavé" (Is 42.1-7; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12). De quem se trata nestes trechos poéticos tão ricos para o pensamento cristão? É um dos problemas mais discutidos do VT e os doutos formulam numerosas hipóteses de interpretação. Impossível repassá-las aqui minuciosamente. Mencionemos simplesmente os traços principais. Para muitos, o Servo de Iavé representa, aqui, uma *personagem individual* em oposição ao povo (de fato, Is 49.6 representa-o desempenhando seu papel em prol do povo; e também 53.3-8) enquanto nos demais capítulos de Isaías o servidor designa claramente o próprio povo (p. ex. 44.21). Em se tratando porém dos pormenores de caracterização de tal personagem, os autôres estão dividi-

dos: algum herói do passado (Moisés, Davi, ou um dos seus descendentes), ou do presente (um profeta, o próprio Isaías), ou do futuro (o Messias, algum rei glorioso dos tempos escatológicos)? A dificuldade não data de hoje; pois aparece já nos Atos ("A quem se refere o profeta? A si mesmo ou a algum profeta?" 8.34).

Outros comentaristas conservam um sentido coletivo e persistem em ver neste Servo de Iavé o próprio Israel dos demais capítulos de Isaías O povo israelita será a luz das nações, destinado a sofrer perseguição e morte pela salvação dos demais povos. Quando menòs, trata-se dum pequeno grupo de fiéis, remanescente escolhido entre êste povo e perseverantemente devotado a Iavé e destinado a servir de testemunha para os tíbios e pagãos. Outros opinam para uma personificação do povo visto duma perspectiva profética.

Diante de teses tão diversas, parece verdadeiro, conforme muitos hoje em dia o salientam, admitir que esta noção do "Servo de Iavé" é uma noção *fluida*, passando da coletividade para o indivíduo, do presente para o futuro, sem que seja necessário guardar para esta expressão o rigor da lógica reclamado pelo nosso espírito moderno. Jesus viu nestes textos a imagem da sua missão, e a Igreja cristã viu no servo dolorido e humilhado por causa dos pecados de seu povo, o anúncio profético do Cristo crucificado pela salvação do mundo.

Assim como — sendo a pessoa do Cristo uma individualidade bem definida — o corpo do Cristo é não obstante a Igreja na sua realidade (1Co 12.27), assim o "Servo de Iavé" designa a comunidade dos crentes da antiga lei bem como a pessoa particular a quem Deus confiará a missão de salvar as nações. Esta é a pessoa que Jesus encarnará ao vir para a nossa terra. Esta interpenetração do sentido coletivo e do individual corresponde muito bem ao pensamento dos autôres bíblicos que não costumavam separar o indivíduo da comunidade na vida religiosa de Israel.

F. MICHAELI

SOFRER

O sofrimento ocupa um lugar considerável nas Escrituras. Desde Caim até Jó, e desde o Gólgota até as visões do Apocalipse, há poucas páginas bíblicas que não tocam de perto ou de longe esta dura realidade da existência humana. Todavia, não sendo a Escritura uma filosofia, em parte nenhuma nos dá uma explicação definitiva e racionalmente satisfatória do sofrimento. A dor fica, para a mensagem bíblica, exatamente o que ela é na vida terrestre: um problema dado cujo segrêdo é descoberto exclusivamente pela fé perante os sofrimentos de Jesus Cristo, manifestação suprema da desordem da criação como também do amor redentor de Deus.

Se, na linguagem atual, o sofrimento evoca de início as *dores físicas* do doente ou do ferido, a palavra reveste-se na Bíblia duma significação muito mais profunda e existencial. A Bíblia não ignora a dor física, por exemplo, as dores do parto (Gn 3.16; Jo 16.21), da enfermidade (Jó 7.5; Sl 102) ou do martírio (Mt 27.27-30; At 5.41). Mas, embora não o minimize a modo dos estóicos ou da "Ciência Cristã", a Bíblia nunca fala do sofrimento salientando e relevando a dor física. Amiúde é questão de dor *moral* suscitada ora pelo desprêzo, ora pela calúnia, pelo abandono, pelo ódio ou pelo endurecimento dos outros homens (Sl 55. Jr 15.18; Mt 27.39-44; Gl 4.19). Longe de ser considerado simplesmente como mal físico ou moral, o sofrimento assume nas Escrituras um caráter *espiritual*; aparece como uma humilhação diante de Deus, uma marca de reprovação ou de ira divina (Jó 10.2; Sl 107.12,39; Mt 27.45-46; 2Co 12.5-10). Portanto o contrário do sofrimento não é precisamente a saúde ou o bem-estar (Jó 42), mas a consolação (2Co 1.5-7) e a —> *glória* (Rm 8.18; 1Pe 1.11), quer dizer a reabilitação mediante a graça perante Deus.

Êste sentido espiritual ou teológico é que é revelado pela Escritura:

Nos primeiros capítulos do Gênesis, o sofrimento sòmente aparece depois da queda (Gn 3.16). A criação original é descrita como "muito boa" (Gn 1.31), harmoniosa e ordenada, isenta de sofrimento. Também o mundo nôvo, objeto da esperança tanto do VT como do NT, será um mundo livre de qualquer sofrimento (Is 65.16ss; Ap 21.4). Portanto a dor não é uma fatalidade eterna, sendo ligada apenas à condição do homem pecador; ela é um dos sinais da desordem completa que a rebelião do homem introduziu na criação. Na atual situação do mundo pecador, o domínio do sofrimento é tal que ninguém lhe escapará. O próprio Cristo, desejando assumir plenamente a condição humana, sujeitar-se-á ao sofrimento (Hb 2.14-18).

A relação fundamental do sofrimento com o pecado implica, por acaso, que as penalidades sejam proporcionadas às desobediências pessoais dos povos e dos homens? Freqüentemente, o VT apresenta as desventuras como castigos enviados por Deus às nações infiéis (Am 1-2). Neste sentido é que interpretaram os profetas a História de Israel e das nações. Contudo não deixaram êles de reconhecer no castigo doloroso um apêlo ao arrependimento (Jr 18.11), enquanto, pelo contrário, o Deuteronômio (28), os Salmos (49; 52; etc.) e Provérbios consideravam-no como a punição definitiva e atual reservada aos ímpios e poupada aos justos. Ulteriormente no judaísmo amadurecido e daí no NT, a punição dos pecados mediante as penalidades rejeita-se para depois da —> *morte*,

no lugar de dores chamado inferno (Lc 16.24; Ap 20.10).

É contra a doutrina da retribuição imediata, que une a justiça divina aos méritos humanos e choca-se assim com o escândalo do sofrimento dos justos, que se insurge o livro de Jó: em resposta a seus amigos que consideram seu sofrimento como causa de seu pecado, Jó clama sua inocência (Jó 31) e, deixando de lado a revolta (Jó 7), submete-se em humildade à soberania de Deus (Jó 39, 37s). Não considerando o discurso de Eliú que vê no sofrimento uma pedagogia divina (Jó 36,15), o livro de Jó deixa intato o mistério do sofrimento do inocente, que constitui o tormento de tantos Salmos (7: 44, etc.) bem assim como de muitos trechos proféticos (Jr 15,18).

Únicas no VT, as páginas do segundo Isaías deixam entrever que o sofrimento do Justo tem um valor expiatório: "Homem de dores, conhecendo o sofrimento..., foi pisado por causa de nossos pecados, esmagado por causa de nossas iniquidades..." (Is 53.3-5).

Os sofrimentos de —> *Jesus Cristo,* o Servidor de Deus e o Filho do Homem estão no coração da mensagem do NT. Os Evangelhos contam esta "paixão" deixando entender que é ela a imagem de tôda sua vida, de Belém (Mt 2.13ss) a Gestsêmani e Gólgota. Nêle, os sofrimentos físicos e morais culminam no sofrimento espiritual do inocente rejeitado por Deus: "Por que me abandonaste?" (Mc 15.34). Não é o martírio glorioso e voluntário de um herói, mas humilde obediência à vontade misteriosa de Deus: "Era preciso que o Filho do Homem sofresse muito" (Mc 8.31). Se êles ressaltam com insistência esta necessidade divina dos sofrimentos do Cristo (cf. Jo 12.27), os Evangelhos apenas deixam entrever o papel expiatório (Mc 10.45; cf. Jo, 12.24). Pertencia aos apóstolos proclamar explìcitamente o valor substitutivo e expiatório resumindo todos os sofrimentos do Cristo nos de sua —> *cruz*.

Os sofrimentos do Filho do Homem são completos e definitivos no que resumem diante de Deus todo o sofrimento humano. Eis porque São Paulo vê em seus sofrimentos de apóstolo o prolongamento das do Cristo (Cl 1.24) e acumula em Jesus Cristo todo o sofrimento dos crentes (Rm 8.17): humilhação e perseguição livremente aceitas pelo crente fazem-no participar no destino mesmo de seu Senhor, quem, por seu sofrimento, entrou na glória (2Cr 1.5ss; Fp 3.10; 1Pe 4.1-2; 5.1). Quer fale do padecimento pela doença física (Mt 17.15; Tg 5. 13), pela tentação moral (Hb 2.18; Tg 1.12s) ou, mais freqüentemente, pela —> *perseguição* (2Tm 3.10s), o NT proclama que o padecimento é vencido pelo Cristo porém ainda não aniquilado; torna-se pela fé uma graça da qual o crente pode desde já regozijar-se pois ela é o penhor da glória vindoura (At 5.41; Rm 8.17s; Fp 3.10; 1Pe 4.13).

Vê-se então como esta concepção do sofrimento poderia, perdendo seu caráter cristocêntrico, conduzir a Igreja antiga à busca merecedora do mártir, volta paradoxal à doutrina judia da retribuição.

S. AMSLER

SOMBRA

Têrmo que significa ora uma ameaça, ora uma proteção, ou também uma insuficiência perante a realidade plena.

1. A "sombra da morte" (Mt 4.16; Lc 1.79; Is 9.1; Sl 23.4) denota o temor e o sofrimento dos homens pecadores sôbre os quais paira a morte, mas que são visitados pela luz divina e salvos por Jesus Cristo (ver—>*Morte* e —> *Luz*).

2. A sombra benéfica e protetora: da árvore (Mc 4.32), da casa (Gn 19.8); a proteção divina, poderosa e fiel (Sl 19.1; 121.5). Espera-se que a sombra de Pedro cure (At 5.15; At 19.11-12 alude ao poder dos vestidos de Paulo como Mc 6.56 das —> *vestes* de Jesus): não é porém a sombra nem o vestido que curam, mas Deus pela fé (At 19.11; Mc 5 25.34).

A sombra do Altíssimo (Lc 1.35) evoca a nuvem do Sinai (Ex 19.9,16,18) na qual Deus estava simultâneamente presente e escondido: pois Deus age pelo poder criador sem trair o seu segrêdo.

3. *Sombra* serve para designar instituições e práticas judias e israelitas que possuíam um sentido provisório mas, depois da vinda de Jesus Cristo, perdem sua razão de ser.

Cl 2.16-17: não provar certos alimentos, abster-se de carne e de vinho, santificar certas festas judias, era considerado como meio para separar-se do mundo e merecer favores de Deus. Ora os bens esperados, como perdão (vers. 13), libertação da carne e dos poderes maléficos (vers. 11-15), vida e glória futura (3.4), ressurreição (vers. 12; 3.1), em Cristo estão: dêles participam os crentes *mediante sua incorporação ao corpo de Cristo que é a Igreja.* "Não mais apetece a sombra quem participa do corpo" (Ch. Masson).

O culto israelita era imagem e sombra das coisas celestiais cuja realidade é o Cristo (Hb 10.1). O santuário verdadeiro é aquêle que Cristo erigiu nos céus: o santuário mosaico não passa de esbôço imperfeito e de imagem do templo vindouro (Hb 8.2-5); Assim também os —> *sacrifícios*: o verdadeiro sacrifício é aquêle que Cristo celebrou oferecendo a própria vida (Hb 9.11-14; 10.1-10).

4. Tg 1.17: Deus é o Pai *das luzes*. isto é, dos astros: os astros conhecem variações astronômicas, períodos de escuridão; Deus, entretanto, ignora sombras, permanecendo fiel a si mesmo (1Jo 1.5). Como Deus, assim também são os favores de Deus: puros, isentos de todo mal, próprios para nos salvar perfeitamente.

F. BAUDRAZ

SONHO

1. *As circunstâncias do sonho.* O exame dos textos bíblicos permite definirmos o sonho como uma visão que se produz durante o sono (Jó 33.15; Is 29.7) e se dissipa ao despertar (1Rs 3.15; Sl 73.20), para desaparecer sem retôrno (Jó 20.8). A fugacidade do sonho valeu-lhe ser considerado amiúde como o contrário da realidade (Sl 126.1; Ec 5.7; Is 29.8; Jr 23. 32) ou da verdade (Jd 8: aparentemente contra os gnósticos). Para o Eclesiastes, os sonhos resultam da atividade diária (5.3); porém a idéia antiga e geralmente admitida, é que Deus se vale dêles para comunicar-se com os homens (Gn 20.3,6; 31.11-12; 31.24; Nm 12.6; 1Rs 3.5), ou para atemorizá-los com a sua majestade (Jó 7.14; 33.15ss).

Intentou-se, pelo menos para o hebreu e o aramaico, relacionar o vocábulo que significa sonho, de uma raiz que tem o duplo sentido de "sonhar" e de "pubescer". Se fôr válida esta aproximação, nem por isso deveremos concluir que os sonhos são próprios apenas dos adolescentes: com efeito, salvo José, filho de Jacó, todos os outros personagens que foram favorecidos com sonhos eram núbeis; todavia reconheçamos que os sonhos concediam-se preferentemente a pessoas na plena fôrça da idade; portanto compreendemos que no dia de Iavé, quando tudo será diferente do acostumado, os sonhos serão para os anciões a certeza de que o espírito divino se derramou sôbre êles (Jl 2.28: profecia citada por At 2.17 e aplicada ao Pentecoste).

2. *A forma dos sonhos.* a) O sonho se desenvolve por imagens sucessivas (Gn 37; 40; 41; Jz 7.13; Dn 2; 4; 7; no aramaico é usual a expressão "ver um sonho"), aproximando-se destarte da visão pura (assim At 11.5-11).

b) O sonho pode conter igualmente uma palavra direta de Deus e tomar a forma dum diálogo (Gn 20.3-7: 31.10-13; 1Rs 3.5-15; Mt 1.20-23; 2. At 9.10-16; 10.3-6).

c) Ademais, ambas as formas anteriores, imagens e palavras, aparecem combinadas na visão noturna relatada por At 16.9.

3. *Significação e explicação dos sonhos.* a) O sonho revela o porvir a homens extranhos ao povo eleito: Abimeleque (Gn 20.3,7), Labão (Gn 31.24), os oficiais do Faraó (Gn 40.5ss), Faraó (Gn 41.7ss), os Medianitas (Jz 7.13-15), Nabucodonosor (Dn 2.1ss), os Magos (Mt 2.12), a mulher de Pilatos (Mt 27.19). Salvo os casos em que a imprescindível velocidade da ação acarreta a imediata compreensão do sonho, os estrangeiros necessitam receber a explicação do sonho de bôca dum membro do povo eleito. Assim imaginamos os Medianitas compreendendo de imediato a significação do pão de cevada que dando de encontro à tenda do comandante, derrubou-a mas os oficiais do Faraó bem como o próprio Faraó acudem a José, e Nabucodonosor a Daniel. Que Deus dê um sonho a estranhos, não deixa de ser um favor; portanto, a não ser que Deus também conceda a interpretação, será missão dalgum dos seus filhos abrir o sentido da divina revelação.

b) Quando Deus concede um sonho a algum membro de Israel, concede-lhe também a explicação necessária, caso de não lhe ter falado claramente: José (Gn 37), Daniel (Dn 2;4;7), São Paulo (At 16.9).

4. *Houve profecia onírica?* Cabe afirmar, se considerarmos atentamente Dn 13.1-5 (onde o profeta está mencionado ao lado do "sonhador") e Jr. 23.25-32. Aliás 1Sm 28.6 cita como primeiro entre os meios adivinhatórios a revelação mediante os sonhos. E Nm 12.6-8 considera o sonho, provàvelmente em forma de imagens, como uma modalidade inferior de revelação profética; pois a modalidade superior é a —> *Palavra* direta, mòrmente a palavra dirigida a Moisés. Ulteriormente a revelação mediante sonhos foi atacada violentamente pelo representante autêntico de Iavé que vivia no contato íntimo com Deus (Jr 23.25-28; ver Zc 10.2).

Opondo aos sonhos dos falsos profetas a Palavra de Deus ouvida na comunhão direta, Jeremias dizia: "Que tem a palha com o trigo?" (Jr 23.28). Sem desprezar qualquer meio usado por Deus para revelar-se aos homens, retenhamos preciosamente como conclusão esta palavra de Jeremias.

H. MICHAUD

TEMER

VT

O VT carece do têrmo "religião" (mesmo no NT êste aparece apenas duas vêzes: At 26.5 e Tg 1.26-27). Para indicar a atitude do homem perante Deus realizando uma —> *aliança* conosco, a Escritura usa a palavra "temor de Deus". Mas, a Bíblia fala-nos também de outros temores; convém, pois, examinar a origem e a evolução dêste conceito; assim compreenderemos melhor qual é a resposta do homem à graça de Deus.

1. *O temor original.* Só colocando-nos no contexto da psicologia antiga, entenderemos a noção de temor que vigorava no ambiente histórico-geográfico de Israel, antes de converter-se êste tema banal em uma realidade cheia de novidade para o VT. Na longínqua antigüidade o conceito de temor estava subordinado bàsicamente à idéia de *potencialidade*.

a) Tôda e qualquer realidade é virtualmente um foco de potencialidade: constatá-lo-emos cada vez que um acontecimento surpreendente ou um evento fortuito tornam manifesto o seu poder ou a sua intencionalidade. Então o ser ou objeto, sede da potencialidade, é considerado *sacro,* portador de "mana".

A potencialidade não se restringe a determinados lugares ou momentos, mas está presente em tôdas as partes e em todo o tempo, embora não reconhecida e localizada apenas quando surge um sinal revelador.

Tal potencialidade total, global, gosta de manifestar-se em totalidades psíquicas em redor de determinados *centros,* quer lugares sagrados (—> *Templo*) ou pessoas sacras (capitão, rei, sacerdote —> *Ministérios* VT). Destarte u'a moabita passa a ser, além de tal indivíduo, o representante de todo Moabe, a encarnação da totalidade psíquica moabita em face da totalidade psíquica israelita (Dt 23.3-4).

b) Pôsto diante do extraordinário, inerente a qualquer manifestação de poder, o homem experimenta uma sensação que varia, indo da surprêsa até ao espanto, e que designamos com a palavra *"temor"*. Proclamando que o portador de mana é *tabu* (do polinésio *tapui* = tornar santo), parecemos gritar: "Cuidado! Aqui há uma coisa *reservada!"*

Ainda não há aqui qualquer idéia de moralidade: violar um tabu não acarreta castigo, provoca apenas uma reação automática (ao modo de uma descarga elétrica, 2Sm 6.6-7). Mas, inversamente, quando tal descarga atinge alguém, é porque êste violou um tabu: qualquer desgraça revela um pecado escondido independentemente de tôda intenção. Destarte, o homem vendo-se rodeado por um mundo hostil, vive numa perpétua angústia: *temor e má consciência sempre vão juntos.*

Para vencer a angústia, o temor procura "organizar-se" a sua vez sôbre outros centros sagrados, na esperança de participar do princípio da vida emanada do centro (= da pessoa, do lugar onde Deus mora) e de incorporar-se à sua totalidade psíquica: assim surge o temor ao chefe (manifestado em ritos, festas de introdução ao sagrado). Como repercussão, gera-se uma oposição contra qualquer outra totalidade psíquica, com o conseqüente temor a tudo que leva um poder desconhecido (ao estranho, ao cadáver, etc.), com a distinção entre —> *puro* e impuro e com a introdução de tabus alimentares e sexuais.

c) Daí a ambigüidade da noção de *temor*. O homem busca sua segurança; foge lògicamente de quanto inspira temor; mas a fuga é bem inútil quando tudo inspira temor. Aliás, a potencialidade não é a aparição, aqui, ali ou acolá do sobrenatural *na* natureza, mas é o próprio sobrenatural aflorando na vida da natureza. Como poderia ser então o temor uma simples fuga? Deverá ser a procura positiva dêste princípio de vida.

Cada um, quer queira ou não, comparte a busca para sobreviver: o *povo* identificando-se com o rei "fôlego da sua vida" (Lm 4.20), o pequeno confessando-se à mercê do grande temido do qual receberá qualquer parcela de prosperidade. O forasteiro nunca é indiferente, tornando-se, portanto, atividades sacras a hospitalidade, a saudação e a mesma guerra. A —> *guerra* é um combate psíquico. O soldado que teme ao inimigo, teme a totalidade psíquica do inimigo; caso de desconfiar da totalidade psíquica própria, êle não deve participar da batalha, não ùnicamente por ser o temor contagioso psicològicamente, mas por romper a unidade ontológica do exército. (Ver Dt 20.8; Jz 7.3).

2. *Objetos do temor no NT.* O VT constata que o homem é naturalmente inclinado a temer muitas coisas, as quais não podem ser separadas em campos de valôres: para maior clareza agrupá-las-emos como segue, tendo em consideração a fonte básica do temor, isto é, a revelação da fôrça vital.

a) *O temor constitui a relação básica entre criaturas.* O cavalo é intrépido (Jó 39.25), os animais temem, contudo, ao homem, senhor e mestre de suas vidas (Gn 9.2). O homem vive atribulado, atento a qualquer sinal cósmico (Sl 46.3; Jr 10.2); se fôr atingido por alguma desgraça, sente-se envolvido por uma fatalidade, quer seja justo (Jó 3.25) ou pecador (Sl 38.19).

b) *Temer* torna-se a *atitude de um em presença do outro:* seja por respeito de sua *autoridade* emanada de Deus (do ancião: Jó 32.6; dos pais: Lv 19.3; do chefe: ver infra), quer pelo *perigo* que sua fôrça representa (Gn 4.9-14; 1Sm 15.24; Jr 1.8); falando concretamente teme-se *a morte.*

c) O objeto do espanto maior é *a totalidade psíquica:* a terra estranha e os estrangeiros (Gn 46.3; Nm 14.9), os inimigos (Dt 20.1; Jz 7.13; Is 7.16; 10.24; Sl 27.3); em particular o capitão ou rei inimigo (1Sm 17.24; Is 7.16; Jr 42.12); os deuses pagãos (2Rs

17.35-38; Jr 10.5). Inversamente os Cananeus (Ex 15.16; Js 2.11), os Edomitas (Dt 2.4) temem a Israel, isto é, ao poderoso Deus, centro da totalidade psíquica de Israel (Ex 23.27).

d) Teme-se em Israel *todo o sacro*. Evita-se qualquer contato visual e qualquer proximidade local. As moradas de Deus são temíveis e tabus: Betel (Gn 28.17), Orebe (Ex 3.5), a Arca (1Sm 5-6), o Templo (Sl 5.8; 68.36; Is 6). Teme-se o contato dos mortos e outras impurezas. Moisés teme olhar para Deus (Ex 3.6); o povo receia aproximar-se de Moisés cujo rosto resplandece (Ex 34.29-35), e de Josué, seu sucessor (Js 4.14). Falar mal de Moisés acarreta conseqüências nefastas (Nm 12.8). O povo teme o profeta *e* Deus (1Sm 12.18). Saul, rejeitado, teme a Davi porque Deus está com o jovem (1Sm 18.12). Finalmente, quando Samuel hesita relatar sua visão a Eli (1Sm 3.15), não é ùnicamente por sentimentos de respeito e afeto que êle se apavora. Assim surge o caráter positivo do temor: não é êste um simples instinto de fugir e de combater, mas o desejo de conhecer e de aplicar a receita preservadora, de beneficiar-se e de beber na fonte da vida.

e) O homem teme sobretudo *a Deus* (Gn 31.42,53; Ex 24.17; 33.20; Dt 5.26), teme o —> *nome* de Deus (Sl 99.3; 111.9), o *anjo* de Deus (Jz 6.22; 13.6; Lc 2.9 —> *anjo*). Deus, para entrar em contato com o homem, necessitará valer-se da fórmula de revelação: "Não temas!" Não me temas a mim, mesmo quando para tudo e em tudo precises da minha proteção (Gn 26.24; Jz 6.23; Ag 2.5; Lc 2.10). Temer a Deus significa temer a fôrça de Deus. Só o amor de Deus evitará que Iavé use sua fôrça fatal (Jz 13.22-23; Gn 32.30: "vi a Deus face a face, e eis-me com vida!" = verdadeiro milagre, conseqüência totalmente anormal!).

3. *O temor de Deus*. Ainda mais freqüentemente, Deus manda que não temamos determinados objetos nem a êle mesmo; formando-se assim um nôvo "temor de Deus". Autores intentaram classificar o temor de Deus, distinguindo um temor servil mau, e outro filial bom: classificação gratuita por ser Deus exclusivo. Na realidade a potencialidade divina não suporta ser apenas uma entre tantas, mas tende com ciúme derrubar qualquer reverência por outra potencialidade e até a existência mesma das outras. Esta é precisamente a novidade do VT: o temor não inspira mais a complexa corrente psicológica na qual o homem de antes procurava reverenciar tôdas as potencialidades; agora deve-se reconhecer que o poder de Iavé é o único temível, vencedor de todos os demais poderes e temores (com a ressalva, porém, de ser o temor do rei ou do profeta uma simples extensão do temor de Deus — 2Sm 23.3; 1Sm 12.18) (Dt 1.17; Jr 17.8, e, especialmente Is 8.12s; 2Sm 23.4).

Deus, por ser o *criador* das fôrças incompreensíveis, é também necessàriamente o único *salvador*. Será, portanto, o temor de só Deus a resposta humana à —> *aliança* divina. Eis porque o pecado, quebrando a aliança, ressuscita inexoràvelmente todos os outros temores, temor dos inimigos (Lv 26.14-17; Sl 38.19-20), temor de qualquer poder (Gn 4.12-14) e temor servil de Deus (Gn 3.10). Por outra parte, o temor de qualquer outro, fora de Deus, não passa de uma cilada inútil (Pv 29.25) que nos levará a ser infiéis a nosso Deus (Is 57.11). Assim, temer a Deus equivale reconhecer a onipotência e, em última instância, a unicidade divina.

O temor de Deus constitui-se em fundamento da moral (Ex 18.21; 20.20; Jó 23.28; 2.3; Pv 8.13), porquanto inspira a pureza na presença daquele que é *o Santo*. A Bíblia fala muito mais do temor de *Iavé* que do temor de *Deus*, por ser Iavé o nome pessoal do Senhor: insinua-se-nos, pois, que devemos temer a Deus mais *pelo que êle é*, e menos pelo que pode fazer. Em suma, devemos temer a Deus não por temor do castigo (Jr 3.8): na doutrina do VT, os castigos formam a pedagogia de Deus; fundados no amor nos levam ao temor positivo de Deus (Dt 13.11).

A sabedoria, da qual o princípio é o temor divino (Sl 111.10), não é mero voluntarismo humano. Pois o temor de Deus, fundando-se na sensação angustiosa de impotência, estágio mais íntimo da consciência pecadora, leva-nos a considerar exclusivamente a potencialidade divina (Sl 51.12-13), a submeter-nos à revelação de Deus e a obedecer a sua palavra Ex 9.20; Is 66.2,5; Sl 2.11). O temor assim entendido é um atributo do Messias (Is 11.2): êste virá como um "Servo de Iavé" (Is 53). Ainda mais, tal temor desabrocha fatalmente em *amor* (—> *amor*), laço essencial de todos que vivem em comunhão (Dt 10.12; 1Jo 4.18), e, por êstes caminhos, o temor de Deus confunde-se com honrar, reverenciar e adorar a Deus, que é a síntese do culto (2Rs 17.24-41) religioso. Paradoxalmente, o temor torna-se a fonte da confiança, e a fraqueza faz-se o manancial de fôrça (Jo 4.6): eis as façanhas da graça.

D. LYS

NT

Temer é um verbo que pode introduzir um infinito, p. ex., eu temo *pecar*, ou uma proposição conjuntiva, p. ex., eu temo que meu irmão peque, não incluindo necessàriamente um conteúdo especìficamente religioso (assim Mt 1.20;

2.22; At 23.10; 2Co 11.3, etc.). No entanto, usado absolutamente, temer (e seu substantivo temor) define uma atitude humana em função das circunstâncias e do móvil do temor. O sentido do verbo transitivo varia se o seu objeto direto fôr Deus, o homem, os atos de Deus ou do homem, ou um acontecimento qualquer. A noção de temor perde no NT a preponderância que tinha na Lei antiga; até a acepção da palavra não pode ser já definida com rigor.

1. *O temor, sentimento humano.* a) *O temor manifesta a incredulidade dos homens.* O Evangelho nota que os opositores ao desígnio de Deus estão sujeitos ao temor. Pilatos, ouvindo a acusação dos judeus contra Jesus ("a si mesmo se fêz Deus"), "ficou ainda mais atemorizado" (Jo 19.8), pressentindo quiçá o caráter único do acusado. O epílogo do drama da cruz e sua repercussão cósmica inculcam aos soldados um terror sagrado (Mt 27.54). O anjo da ressurreição manifestou bem a fraqueza dos guardas do sepulcro, os quais "tremeram espavoridos, ficando como se estivessem mortos" (Mt 28.4). Bem notável é o fato de que os principais, enquanto não vêm assegurada sua pessoa e salvo seu cargo, falam e obram "temendo o povo" (Mc 11.18; Mt 21.26 par; Mt 14.5). Após ouvir a parábola dos lavradores infiéis, na qual se reconhecem pintados em plena luz, os chefes dos sacerdotes e os fariseus, contêm a sua ira: "temeram as multidões porque estas consideravam a Jesus como profeta" (Mt 21.46 par). Vemos também que a declarada hostilidade das autoridades contra Jesus impede o povo de tomar parte abertamente a favor de Jesus, "por ter mêdo dos judeus" (Jo 7.13).

b) *O temor manifesta as dúvidas dos discípulos.* O Evangelho narra como os mesmos que respondem ao chamamento de Jesus quase nada entendem acêrca do Reino. Ficam aterrorizados no seu barco ao ver Jesus andando sôbre as águas. Pedro, atirando-se ao encontro de Jesus, "reparando na fôrça do vento, teve mêdo" (Mt 14.26ss). Apesar das promessas feitas pelo Salvador, a perspectiva da paixão e da morte, a previsão dos próprios riscos admiram-nos sobremaneira: "seguiam tomados de apreensões" (Mc 10.32ss). Como compreenderiam o anúncio do ressurreição feito por Jesus? Como acreditariam neste portentoso triúnfo de Jesus? As mulheres, descobrindo o sepulcro vazio, longe de interpretar tal fato como o sinal da vitória de Cristo, "fugiram, possuídas de temor e assombro... e de mêdo nada disseram a ninguém" (Mc 16.8). Mateus, porém, nota-as "tomadas de mêdo e grande alegria" (28.8).

O temor dos homens não é o privilégio dos ímpios. José de Arimatéia que cuidou do corpo de Jesus, era o seu discípulo "ocultamente, pelo temor que tinha dos judeus" (Jo 19.38). A mensagem das mulheres não deu muita segurança aos discípulos: permaneceram, "as portas trancadas, com mêdo dos judeus" (Jo 20.19). A atitude de Pedro tampouco é isenta de fraqueza: "porque se tornara repreensível", é repreendido por Paulo, "pois depois de comer com os gentios... afastou-se e por fim veio a apartar-se, temendo os da circuncisão" (Gl 2.12).

c) *O temor e a reação humana ante a divina revelação.* Quando Deus manifesta o seu Reino, assombram-se os homens. Descobrem vagamente, afetivamente, a distância incomensurável que os separa de Deus vivo, e o pavor junta-se então ao assombro. O Evangelho relata numerosos milagres que suscitam tal reação na multidão e mesmo entre os discípulos. A tempestade acalmada (Mc 4.41 par), as curas feitas por Jesus, mesmo sendo a expressão da misericórdia de Deus e os sinais do Reino por vir (Mt 9.8; Mc 5.15 par), infundem temor na assistência, igual acontecendo mais tarde com "os prodígios e milagres obrados pelos apóstolos" (At 2.42-43). A mulher curada pelo mero toque dos —> *vestidos* de Jesus, postra-se atemorizada e tremendo (Mc 5.33). E, ressuscitado o jovem de Naim, todos ficam "possuídos de temor e glorificam a Deus, dizendo: Um grande profeta se levantou entre nós, Deus visitou o seu povo" (Lc 7.16). Ao levantar-se o paralítico curado, todos ficam atônitos, glorificando a Deus e possuídos de temor exclamam: Hoje vimos prodígios! (Lc 5.26). O homem natural treme quando Deus descobre o seu poder misericordioso; às vêzes, o temor torna-se um grandioso ato de fé coletivo, embora passageiro. Com maior razão é tomado de pavor, quando Deus manifesta sua justiça. Depois da morte de Ananias e de Safira "sobreveio grande temor a tôda a Igreja e a todos quantos ouviram a notícia dêstes acontecimentos" (At 5.11). (Ver também At 5.5). O Evangelho profetiza a repercussão tremenda do juízo de Deus quando da segunda vinda de Jesus: "Haverá homens que expirarão de terror na expectativa das cousas que sobrevirão ao mundo" (Lc 21.26; Ap 18.10-15).

d) *Deus revelando-se livra os crentes de qualquer temor.* Medite-se em torno do comêço do Evangelho de São Lucas. Deus prepara o nascimento de seu Filho, ato decisivo da —> *revelação,* enviando um anjo. Quer se trate de Zacarias, de Maria ou dos pastôres, o anjo tranquiliza e fortalece os interlocutores para que entrem nos divinos desígnios: "Não temais!" A magnitude e o mistério do plano redentor espanta os chamados (Lc 1.65). Jesus, quando chama a Simão, tranquiliza-o (Lc 5.10). No seio da tempestade, aproxima-se e

tranquiliza os discípulos (Mt 14.27 par). No monte da transfiguração, Deus fala testemunhando a divindade de seu Filho, "os discípulos caem de bruços, tomados de grande mêdo. Aproximando-se dêles, Jesus lhes toca, dizendo: "Erguei-vos e não temais!" (Mt 17.6-7). A profecia de Zacarias, citada por Jesus entrando em Jerusalém, (Zc 9.9) para manifestar o reino messiânico, dizia: "Não temas, filha de Sião, eis que o teu Rei aí vem, montado em um filho de jumenta" (Jo 12.15). O vidente do Apocalipse cai morto, aos pés do Senhor glorioso, mas êste caridosamente o levanta (Ap 1.17). O anjo da ressurreição parece fazer eco às palavras do Natal: "Não temais!" (Mt 28.5). Jesus, aparecendo às mulheres, confirma as palavras angelicais: "Não temais!" (Mt 28.10).

O imperativo dominical: "Não temais!" abarca bem além das circunstâncias em que fôra pronunciado. A missão do Doze é escatológica; tôda a Igreja deve saber que não mais haverá de temer os inimigos (Mt 10.3,26ss). Os discípulos têm bem segura a possessão do —> *Reino* (Lc 12.32); os Atos mostram o Senhor fortalecendo o apóstolo Paulo para os próximos combates (At 18.9; 27.23-24).

As epístolas trazem a confirmação de quanto já dissemos. As mulheres crentes sujeitem-se a seu marido "não temendo perturbação alguma" (1Pe 3.6). No sofrimento não se amedrontem os cristãos mas glorifiquem a Cristo (1Pe 3.14; Ap 2.10). Hebreus 11.23,27 aplica aos cristãos a declaração do Sl 118.6: "O Senhor está comigo: não temerei", ilustrando-a com o exemplo de Moisés repetidas vêzes. A encarnação e morte de Cristo têm a virtude de nos livrar da apreensão da morte que escraviza tôda a humanidade (Hb 2.15).

Paulo nos dá numa impressionante síntese a chave desta libertação: "Não recebestes um espírito de escravidão para viverdes ainda atemorizados, mas recebestes o espírito de adoção pelo qual clamamos "Aba, isto é, Pai" (Rm 8.15). A obra redentora de Deus, cujos efeitos se estendem mediante o Espírito Santo, exonera os crentes de qualquer temor. João, na sua linguagem tão peculiar e pessoal, nada afirma que não ratifique esta doutrina. Declara que o divino amor, fonte do amor nosso a Deus, "lança fora o mêdo, pois o mêdo supõe castigos, e aquêle que teme não é perfeito no amor" (1Jo 4.18).

2. *O temor, expressão da fé.* A despeito das aparências paradoxais e contraditórias, o temor é uma das expressões da fé (—> *fé*), motivando isso o costume de chamar-se os crentes do NT "os que temem a Deus". Expressão geral que bem pode convir aos crentes de ambas as alianças (Lc 13.43), aos prosélitos piedosos, como Cornélio (At 10.22) e mesmo aos simpatizantes pagãos (At 10.35; 13.16). O Apocalipse concede a êstes temerosos de Deus um assento entre os servos de Deus. Os vinte quatro anciões saudam a vinda do Reino de Deus nos têrmos seguintes: "Chegou o tempo de serem julgados os mortos, de se dar o galardão aos teus servos, os profetas e santos, e aos que temem o teu nome, pequenos e grandes" (11. 18; ver 19.5). Ausência de temor=impiedade ou revolta: assim, o Juiz iníquo da parábola (Lc 18.2-4), assim o segundo ladrão crucificado com Jesus (Lc 23.40). A ausência do temor de Deus é a marca própria do pecado da humanidade (Rm 3.18).

a) *O temor glorifica a Deus e a Cristo.* O Apocalipse associa inevitàvelmente o temor aos louvores e à adoração dos escolhidos. O cântico dos vencedores enaltece o Cordeiro, dizendo: "Quem não temerá, Senhor, e não glorificará o teu nome?" (15.4) O anjo, portador do Evangelho eterno, anuncia o juízo de Deus: "Temei a Deus e dai-lhe glória, pois é chegada a hora do seu juízo. Adorai aquêle que fêz o céu, a terra, o mar e as fontes de águas!" (14.6-7). O temor é portanto durante nossa vida terrestre uma das manifestações da fé.

b) *O temor na vida do crente.* Deus, que o crente chama de Pai e ama com espontaneidade filial, não deixa de ser O que há de julgar cada um conforme suas obras. Jesus, nesta perspectiva, podia declarar: "Não temais os que matam o corpo, temei antes aquêle que pode fazer perecer na geena tanto o corpo como a alma" (Mt 10.28 par). Todos temos de comparecer ante o tribunal de Cristo e receber cada um segundo o bem ou o mal que tivermos feito... "assim conhecendo o temor que devemos ter do Senhor" (2Co 5.10-11). A doutrina paulina da salvação é profundamente paradoxal: por ser a salvação um dom de Deus, a segurança do crente pode estar exclusivamente em Deus, mediante a fé: "Tu, mediante a fé, está firme. Cuidado com ensoberbecer-te; antes teme" (Rm 11.20; ver também em 1Pe 1.17 a mesma doutrina).

A Igreja ensina que o temor de Deus se manifesta observando os mandamentos, sendo a obediência condição ineludível da santificação dos crentes e motivo último da luta cristã, na companhia da gratidão e da esperança: "Tendo pois tais promessas, meus amados, purifiquemo-nos de tôda impureza da carne e do espírito, e aperfeiçoemos a nossa santificação no temor de Deus" (2Co 7.11). "No temor de Deus a Igreja se edifica e progride" (At 9.31).

Temer a Deus significa para nós concretamente sujeitar-nos uns aos outros (Ef 9.31). É muito significativo que os apóstolos convidem os cristãos a obedecer ao Senhor (Cl 3.22; 1P2 2.17) precisamente quando tratam do respeito devido às —> *autoridades.* Tal respeito,

na realidade, é a expressão ética da obediência a Deus. Eis porque a mesma atitude vale para os cristãos perante os magistrados (Rm 13.3-7) e perante os co-servidores de Deus (2Co 7.15), para a espôsa perante o marido (Ef 5.33; 1Pe 3.1-2) e para os escravos perante seus amos (Ef 6.5; 1Pe 2.18).

Finalmente o temor é um dos elementos da disciplina eclesiástica, êle prova a eficácia da repreensão pública dos réus (1Tm 5.20; 2Co 7.11), membros da comunidade. Aos que não são membros mas "que vos pedir razão da esperança que há em vós, contestai... com mansidão e temor (= respeito)" (1Pe 3.15). Contudo a Igreja não deixará de sentir, em presença de certos indivíduos, "uma compaixão amalgamada de temor, detestando até a roupa contaminada pela carne" (Jd 23).

E. DISSERENS

TEMPLO

V.T.

1. Quando os israelitas entraram em Canaã no fim do século XIII a.C., encontraram-se num país onde os locais de culto eram numerosos. Longe de destruí-los, adotaram-nos e consagraram-nos a seu Deus, Iavé. O testemunho da Bíblia está aqui apoiado pelas escavações arqueológicas. O antigo santuário cananeu encontrava-se geralmente sôbre uma altura. Além do altar, havia estelas de pedra nas quais pensava-se que a divindade morava (cf Gn 28.18), um edifício para os banquetes que seguiam os sacrifícios (1Sm 9.22). É nos santuários que os devotos ofereciam os primogênitos de seus rebanhos e as primícias das colheitas e dos frutos. Pelo fato de oferecerem isto à divindade, conseguiam a bênção sôbre o rebanho e as colheitas do ano.

Em Jerusalém, como nas outras cidades, erigia-se um santuário. Êste estava dedicado a uma divindade local. Possuía seu clero, sua liturgia. Gn 14.18ss permite chegar a conclusão que tal deus chamava-se *Elion,* que significa o Altíssimo, têrmo que é muito repetido nos Salmos (cf 18.14; 21.8; 47.3; 57.3; 78.56, etc.). Quando Davi apoderou-se da cidade, colocou o lugar santo de Jerusalém a serviço de seu Deus que tornou-se *Iavé Elion.* Em 2Sm 7, a Bíblia conservou um relato relativo à construção do Templo. Davi preocupa-se, efetivamente, em substituir o tabernáculo que agasalha a *arca da aliança* por um edifício digno dela. Esta tradição atesta especialmente a admiração suscitada pelo Templo de Salomão que sobrepassava em esplendor tudo o que se tinha até então e que, nesta qualidade, parecia como um monumento completamente nôvo.

2. No curso de sua existência, o Templo de —> *Jerusalém* conheceu três períodos sucessivos: o primeiro templo ou templo de Salomão, que deveria durar de 960 até a ruína de Jerusalém en 587; o segundo templo, edificado pelos judeus vindos da Babilônia conseqüentemente ao édito de Ciro (539). Seu esplendor estava longe de igualar o do primeiro (Ed 3.12; Ag 2.3). Finalmente, o templo construído por Herodes, o Grande, aquêle que conheceu Jesus (—> *Templo* N.T.). Êste último monumento cuja construção durou de 20 a.C. até 60 d.C., ultrapassava em grandeza a todos os que lhe haviam precedido.

O Templo de Jerusalém, chamado *a casa de Iavé, a casa, esta casa* (Sl 23.6; 1Rs 8), porque Iavé estava aí presente, está descrito em 1Rs 6; Ez 40.42; 2Cr 3. Muitas passagens do Pentateuco relativas ao tabernáculo do deserto foram inspiradas diretamente por êle. Nenhuma dúvida é admissível sôbre sua localização. Erigia-se sôbre a colina nordeste da cidade, ocupada hoje pela mesquita de Omar, local santo de Islam após tê-lo sido dos judeus, circunstância que impede de aí praticar escavações arqueológicas. É hoje uma grande superfície plana em forma de trapézio, sendo que os lados mais compridos medem 462 x 491m, os outros 281 x 310m. Esta esplanada está agora ocupada por diversas construções, caracterizando-se especialmente em sua parte média pelo famoso rochedo sacro (17,9m x 13,8m, altura 2m) que sustinha o altar dos sacrifícios.

O edifício principal do templo de Salomão tinha proporções modestas. No interior, media 60 côvados sôbre 30 (o côvado tinha um comprimento de 50 cm. aproximadamente) e compreendia dois locais de tamanho desigual, o *hêkal,* local (40 x 20) e o *debir,* local santíssimo (20 x 20). A altura dêles era também de 30 côvados (texto grego: 25 côvados). É provável que o *debir* elevava-se de 5 ou 10 côvados acima do nível do *hêkal* ao qual se tinha acesso por uma escada. Enquanto janelas iluminavam o lugar santo, o local santíssimo estava mergulhado na escuridão total, assim feito para conformar-se com a ordem de Iavé (1Rs 8.12). As paredes são revestidas de madeira de cedro e de cipreste com esculturas e ornamentos de ouro. O edifício está precedido de um grande vestíbulo (10 x 20), flanqueado em sua entrada por dois pilares de cobre, as colunas *Jaquim e Boaz* (1Rs 7.15-22). Pelo norte, sul e oeste, o edifício do templo pròpriamente dito estava rodeado por uma construção secundária que continha elevado número de salas destinadas a guardar os objetos do culto. Um pátio rodeava êste conjunto de construção. Ezequiel atribui-lhe 100 x 100 côvados, enquanto que o livro dos Reis não fala de suas dimensões. É o pátio ou

átrio interior, em contraste, ao *grande átrio*, que abrangia todos os edifícios reais, inclusive o templo e o palácio. Quanto às portas, sôbre cuja ornamentação a Bíblia não deixa de elogiar, conduziam às diferentes partes do santuário.

No Santo dos Santos conservava-se a —> *arca da aliança*, sinal visível da presença de Iavé. Era o santuário nômade por escelência, era fácil de transportar ao acaso das mudanças. Tinha a forma de um baú de madeira e continha em sua origem pedras sagradas. Êx 25.10 dá-nos as dimensões em côvados: .... 2½ x 1½, altura: 1½. Sôbre a arca erigiam-se dois grandes *querubins* em madeira de oliveira recobertos de ouro. Suas asas estendidas, que mediam 10 côvados, tocavam de cada lado as paredes do *debir*. Os querubins eram quadrúpedes alados com cabeça humana, inspirados nos gênios guardiões dos templos mesopotâmicos. A placa de ouro que servia de base aos querubins era o *propiciatório*, que se tornou o local, por excelência, onde Iavé manifestava-se em sua glória (Ex 25.17).

No local Santo encontravam-se as mesas de madeira de cedro em número de dez. Tinham elas a forma de um altar e recebiam os pães da proposição. Dez candelabros de ouro, cinco de cada lado, serviam para iluminar êste local, uma vez que as janelas com grades davam apenas uma luz insuficiente. É no átrio interior que se erigia o grande altar dos sacrifícios que se situa sôbre o rochedo sacro, o qual ainda está visível no lugar. Havia também o famoso *mar de fundição*, imenso reservatório assentando-se sôbre doze bois do mesmo metal. Seu conteúdo, segundo o livro dos Reis é de 45.000 litros. Conservava-se a água necessária para o serviço do altar. É possível também que a água tinha como tal representado um determinado papel no culto cuja finalidade era também assegurar a fertilidade do solo (cf as palavras de Jesus em Jo. 7.38). Para transportar a água do mar de bronze para o altar, havia ainda dez carros que levavam cubas de metal. Finalmente, o primeiro livro dos Reis (7.48) é o único a colocar no *hêkal* o altar de incenso que era de ouro.

3. As riquezas acumuladas no curso dos séculos no templo não deixaram de suscitar cobiças. Já sob Roboão, o faraó *Sisaque* pilhou a casa de Iavé (2Rs 14.25), como os babilônios em 587 (2Rs 25) e os Romanos de Tito em 70 de nossa era. Quando os soberanos de Judá necessitavam de dinheiro, sabiam extrair das reservas do templo (cf Acaz em 2Rs 16.8, Ezequias em 2Rs 18.14). Em diversas ocasiões também, trata-se na Bíblia de trabalho de embelezamento e restauração empreendidos no templo por diferentes reis (cf 2Rs.22).

4. Herdeiro dos santuários locais que nunca desapareceram completamente, o Templo real de Jerusalém acabou por atrair a grande massa dos fiéis. As tentativas para suscitar-lhe um émulo no reino do Norte não tiveram sucesso (cf 1Rs 12.26ss). Vinham em multidões para as —> *festas* magnas do ano que eram em número de três: *a Páscoa* ou festa da primavera, *a festa das semanas* ou Pentecoste, *a festa das cabanas* ou dos tabernáculos no outono, às quais acrescenta-se mais tarde em fevereiro-março a festa de *Purim*, a qual sòmente é mencionada pelo livro de Ester.

Além das grandes festas, o templo possuía um ritual muito complicado. Os sacrifícios, que se ofereciam, eram de natureza muito diferente (cf Lv 3; 4; 5; 6; 7). Correspondiam aos diversos aspectos da vida dos homens: alegria, tristeza, luto, enfermidade, cura, reconhecimento. Como o confirmam seu nome, muitos sacrifícios são herança da época cananéia. O livro dos Salmos, que contém os cânticos executados por ocasião das festas e serviços divinos, constitui num sentido a liturgia do templo. É mister também sublinhar o papel importante do —> *rei* que, no santuário real, que era seu santuário, conduzia o culto, no qual êste representava, ou melhor, *personificava* o povo diante de Deus. Os reis sufragavam abundantemente o culto. Sua generosidade, juntamente com a dos fiéis, e as terras, propriedade do templo, asseguravam a êste último rendimentos consideráveis.

5. No decorrer dos séculos, o templo tomou uma importância cada vez maior. Desde a volta do exílio, tornou-se o centro de tôda a vida nacional e religiosa do país. Quanto mais Israel toma consciência de seu pecado, tanto mais faz-se sentir necessidade de uma instância expiatória. Na descrição ideal de Ez 40 ss, o templo é uma instituição imensa onde a finalidade é a expiação dos pecados. O fato de que o Deus de Israel aí morava, criou também a idéia de que o rochedo de Sião, sôbre o qual se elevava, era inviolável. Nenhuma emprêsa humana poderia ousar tal coisa. Esta certeza foi reforçada em 701, quando os exércitos de Senaqueribe levantaram o cêrco de Jerusalém por razões misteriosas (cf o cântico irônico de Is 37.22). Só a presença do santuário real constituía para os judeus a garantia da salvação. Também respondem a Jeremias que lhes suplicava converter-se: "Aqui está o templo de Iavé" (Jr 7.4). Esta crença recebeu tremendo choque em 587, quando o templo foi entregue à destruição. Parece que na época de Jesus voltou a existir novamente. Ao redor dos numerosos sacerdotes e dos cantores cuja presença era necessária para o serviço do culto, gravitavam funcionários de atri-

buições diversas muitos dos quais deviam fazer imperar a ordem no santuário e suas proximidades (cf Jr 20, e —> *Sacerdócio*), um número avultado de profetas ligados ao santuário real (Ministérios VT). Entre o palácio real e o templo as comunicações eram bem fáceis e freqüentes, como demonstram Jr 26.10; 2Rs 11.13.

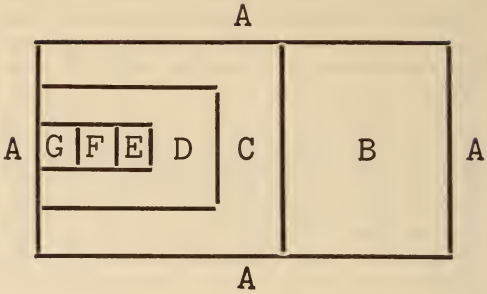
G. PIDOUX

N.T.

1. Deixando de lado o templo de Ezequiel, que conhecemos melhor, porém que nunca existiu, recordamos que houve três templos sucessivos em Jerusalém: o de Salomão, o de Zorobabel e o de Herodes. É o terceiro que nos interessa aqui. Em 20-29 antes de Jesus Cristo, Herodes começou a demolir o templo precedente, relativamente modesto, para substituí-lo por um edifício rico em mármore e em ouro, destinado a substituir dignamente o templo de Salomão. O essencial da construção foi terminado ràpidamente, mas trabalhava-se ainda na época de Jesus nos edifícios acessórios (Jo 2.20), e sòmente entre 62 e 64 o conjunto do templo foi terminado, pouco antes de sua destruição.

Segundo o historiador Josefo, êste templo de Herodes ocupava a área de um estádio quadrado, isto é aproximadamente 14 hectares. O lado do sul sobrepassava a colina de Sião. Eis porque foi aumentado por uma espécie de plataforma sustentada por arcos (fazendo lembrar a catedral francêsa de Puy em Velay). Uma vez franqueado o recinto exterior, formado por altas muralhas com quatro portas, entrava-se num adro acessível a todos, chamado "pátio dos pagãos". Era guarnecido, em todo o contôrno interior, de pórticos e de numerosos edifícios acessórios. Perto de uma das entradas (provàvelmente a porta oriental) encontrava-se o pórtico dito de Salomão, onde conforme algumas tradições, tinham-se incrustrado restos de uma porta do primeiro templo (Jo 10.23; At 3.11; 5.12). A oeste encontrava-se a sala de reuniões do sinédrio. Era nesse átrio exterior que os vendedores de reses e cambistas dedicavam-se a seu comércio (Mc 11.15-17 par). Após ter atravessado êsse pátio exterior encontrava-se uma outra barreira, que os pagãos não tinham direito de franquear. Uma inscrição, encontrada, proibia-os expressamente sob pena de morte. Mesmo os soldados romanos respeitavam esta proibição, que quase custou a vida ao apóstolo Paulo, acusado de ter introduzido não-circuncidados no átrio interior (At 21.27s).

O TEMPLO DE HERODES



A = Átrios dos pagãos
B = Átrios de mulheres
C = Átrio de Israel
D = Átrio dos sacerdotes
E = Pórtico
F = Local Santo
G = O Santo dos Santos

Êste segundo pátio, um pouco mais alto e rodeado igualmente por salas e câmaras, dividia-se em duas partes de tamanho desigual: a leste encontrava-se um espaço acessível a todos os judeus e chamado por êste motivo o átrio das mulheres. Ali deveria encontrar-se o gazofilácio mencionado em Mc 12.41-44 par. O outro lado, mais vasto, chamado pátio dos israelitas, estava reservado aos judeus do sexo masculino. Entrava-se neste pátio por uma porta ricamente decorada, chamada a "Porta Formosa" (At 3.2). No interior do pátio dos israelitas encontrava-se o santuário pròpriamente dito, num átrio especial "o pátio dos sacerdotes". Aqui estava colocado o matadouro para os animais a serem sacrificados, bem como o altar dos holocaustos. Um pouco mais a oeste, sempre no mesmo átrio, porém, sôbre uma plataforma ainda mais alta, erigia-se o edifício abrigando" o Santo" e "o Santo dos Santos".

É por um pórtico (lado leste) que os sacerdotes entravam no local Santo" para oferecer os sacrifícios quotidianos (não sangrentos) (cf Lc 1.8-10). Achava-se aí a mesa para os pães da proposição (lado norte), o altar para o incenso (no centro), bem como o candelabro de 7 ramos, que ficava, sem dúvida, aceso durante o dia, em vista da ausência de janelas. O Santo estava separado do Santo dos Santos (êste mais a oeste) por um véu. A Epístola aos Hebreus (9.3) reconhece dois véus; o primeiro seria então o véu separando o "Santo" do exterior, conforme o texto de Josefo (Guerra dos judeus 5:5.4-5). O véu que se rasgou no momento da morte de Jesus, segundo Mc 15.38 par, era possìvelmente o véu do "Santo dos Santos" (cf Hb 6.19). Neste recinto sòmente o sumo sacerdote podia penetrar, e uma vez por

ano sòmente. Teòricamente deveria aspergir com sangue a tampa da arca. Porém esta havia desaparecido há muito tempo, ao mais tarde na ocasião do saque do Templo pelos babilônios (587). O "Santo dos Santos" do templo de Herodes (e já no de Zorobabel) estava vazio, e o papel do sumo sacerdote consistia ùnicamente em colocar aí sôbre uma pedra que se encontrava no meio, o incensório. Quanto às indicações da Epístola aos Hebreus sôbre o conteúdo do "Santíssimo", reproduzem algumas especulações rabínicas sôbre o que alí deveria encontrar-se e estão desprovidas de valor histórico.

2. Quanto à importância religiosa do templo e do culto aos olhos dos judeus, era sempre muito considerável. Porém, na prática, especialmente para os judeus da Diáspora, era a observação dos mandamentos regendo a vida quotidiana que se tornou o essencial. Ademais, a pregação de certos profetas, que tendiam relativar o valor do culto sacrificial, não era esquecida, e conhece-se a atitude negativa dos Essênios a êste respeito. É significativo também que os evangelistas não assinalem o mínimo interêsse de Jesus pelo culto sacrificial, com exceção do rito do cordeiro pascal, que precisamente não tinha nada que ver com o templo. Apesar disso êle amava o templo; sòmente, segundo suas declarações (Mc 11.17 par), o mesmo deveria ser um lugar de oração. Porém foi mais longe: a —> *oração* "em espírito e em verdade" não tinha mais necessidade de templo (Jo 4.21-24); e eis porque anunciou, não como uma catástrofe, mas como um progresso, a próxima desaparição do templo e sua substituição por um edifício espiritual a que, segundo o quarto evangelho (2.19-21), como segundo o apóstolo Paulo (1Co 12.27 e alhures) é o corpo do Cristo ressuscitado. O primeiro teólogo que tirou da pregação profética, bem como da atitude de Jesus, consequências francamente anti-ritualistas, foi Estêvão (At 7, especialmente v. 48-50), que opôs ao culto de Arão as declarações de 1Rs 8.27 (=2Cr 2.6) e de Is 66.1-2. Certamente não foi êle o único a assim pensar. Porém há lugar para crer que naquela época sòmente os "helenistas", entre os judeus-cristãos, tomaram esta posição. Visto que sòmente sôbre êles desencadeou-se a perseguição que matou Estêvão e que baniu Felipe o evangelista de Jerusalém, enquanto que a maioria da Igreja cristã de Jerusalém foi poupada, porque seus membros continuavam a honrar o templo sob a direção de Tiago, o irmão do Senhor, a quem os próprios judeus chamavam de "o Justo".

Sabe-se, por outro lado, como mais tarde o apóstolo Paulo e o autor da Epístola aos Hebreus justificaram a abolição do culto judeu pelos cristãos.

J. HÉRING

TEMPO

1. A noção bíblica do tempo não atinge em nenhuma parte o nível da abstração. Apraz-nos fazer do tempo um conceito geral englobando tôdas as noções cronológicas existentes. Os autores bíblicos jamais fazem o mesmo não dando tal sentido a qualquer das palavras que empreguem.

Platão ensinou-nos a opor o tempo à eternidade. Esta antítese é estranha ao pensamento bíblico, na medida em que se baseia numa concepção filosófica de ambos.

A ciência moderna habituou-nos a considerar o tempo como uma dimensão do universo, uniforme e mensurável. Na Bíblia, as noções cronológicas possuem ainda um caráter impreciso: a hora, o dia, o ano, o século constituem grandezas muito pouco variáveis. Muito mais do que *um* tempo, encontramos *tempos* mal coordenados, dificilmente comensuráveis. Cada um dêstes corresponde a uma vida, à qual permanece inseparàvelmente ligado. Deus, a criação, o povo de Israel, o indivíduo, cada um possui seu tempo próprio, que constitui uma das dimensões de sua existência.

2. O tempo de Deus é a *eternidade*. Esta palavra não é muito empregada nos escritos bíblicos: apenas um pouco mais de vinte vêzes, quase sempre em expressões adverbiais como "para a eternidade", "de eternidade em eternidade", etc. No único trecho onde a palavra poderia ter um matiz filosófico (Ec 3.11), o contexto demonstra que o autor considera tôda especulação como impossível: "Ninguém pode chegar a compreender... a obra que Deus faz."

Outrossim, o N.T. grego não possui terminologia para dizer "eternidade"; fala sòmente de "idades", "séculos". Pelo contrário, o adjetivo "eterno", os advérbios e as locuções adverbiais significando 'eternamente", são freqüentemente aproximados do nome de Deus, seu reino, seu trono, etc. (cf p. ex. Dn 6.26; Sl 29.10). Quando traduzem — um pouco livremente — pela palavra "Eterno" o nome sacro de —> *Deus* no hebraico, certas versões do V.T., como por exemplo as francêsas, não são pois infiéis ao pensamento do original.

A eternidade de Deus manifesta-se primeiramente no que era e fazia *antes*: antes do indivíduo (Jr 1.5), antes do povo de Israel, antes de tôda criatura (Sl 90.2). É êle também o que ficará após tôda a existência criada. É êle também o que ficará após tôda a existência o alfa e o ômega, o comêço e o fim" (Ap 21.6; cf 22.13). Seu tempo transborda, enquadra, envolve todos os outros. Êle é Deus "de eternidade a eternidade" (Sl 90.2).

Porém êste "antes" e "após" constituem apenas as duas extremidades de uma cadeia. A

vida de Deus não cessa naturalmente de ter seu tempo próprio entre a —> *Criação* e o —> *Julgamento*. Deus é "aquêle que é, que era e que vem" (Ap 1.4; 4.8) e seu Filho permanece "o mesmo ontem, hoje e por tôda a eternidade" (Hb 13.8). Não sofre os golpes do tempo das criaturas; pelo contrário, permanece o mestre absoluto do tempo: "Diante do Senhor, um dia é como mil anos e mil anos são como um dia" (2Pe 3.8; cf Sl 90.4).

3. Em face da eternidade de Deus, *os dias* do indivíduo somam um tempo bem precário. Numerosos são os trechos bíblicos que insistem sôbre seu caráter fugaz, limitado, perpètuamente frágil. "Nossos anos se dissipam como um sôpro. Isso que os incha de orgulho não é senão dor e tormento: tudo isso passa rápido e nós desaparecemos (Sl 90.9-10). "Os dias do homem são como a erva" (Sl 103.15: cf Is 40.6). Acontece que o —> *homem* sofre o castigo de seu —> *pecado*, porque suscitou a ira de Deus (Gn 3.22). Entretanto, Deus não o puniu como o homem merecia. Deixou-lhe o tempo, que o homem organiza conforme lhe apraz, pondo cada coisa em seu lugar na existência humana. "Há sob o céu um momento para cada coisa..." (Ec 3.1-8). Na vida de cada homem fixa Deus horas decisivas quando a morte ameaça, e que são a "hora", o "tempo", "o fim" dêste indivíduo (Gn 6.11; Ec 7.17; Jo 16.21; cf todos os trechos do quarto Evangelho referentes à "hora" de Jesus).

4. Constituirá a História de Israel — o povo escolhido por Deus tendo em mira sua obra de redenção — um tempo mais estável que o do indivíduo? Muito pouco. Certo é que se conta por "gerações", e não mais por "dias". Além disso, Deus apõe sua marca nêles instituindo os "dias santos" (Ne 8.9), —> *festas*, começando pelo dia do sábado.

Porém êste tempo do povo fica estreitamente limitado, incessantemente em perigo. Houve um "comêço" (Is 40.21), o dia em que Deus chamou Israel para fora do Egito. Especialmente, está constantemente ameaçado por um fim brutal. Ao povo que espera com certeza *o dia do Eterno*, os profetas anunciam efetivamente que êste dia será aquêle de sua ruina, pois seus pecados suscitaram a ira divina (Amós 5.18-20; Is 13.6-11; Ez 7.5 ss). Sem dúvida, esta catástrofe não é sempre considerada como definitiva; sem dúvida, os profetas póst-exílicos prometem um "dia do Eterno" que marcará o triunfo de Israel (cf por ex. Zc 12-14). Porém estas palavras de esperança ficam permeadas de ameaças e referem-se a uma época além do tempo da criação.

5. Êste é — se se deseja — "o tempo" por excelência. Êste tempo possui um *comêço*, a criação (Gn 1.1, ao qual comparar Jo 1.1-2; Mt 19,4-8, Hb 1.10). Organizado por Deus em dias (Gn 1), em estações (Gn 8.22), etc. Dirige-se para seu *fim* (Mt 10.22; 24.13; 28.20; Mc 13.13; 1Co 1.8, etc.), ao qual os trechos bíblicos dão nomes diversos: "fim dos dias" (Is 2.2; Jr 23.30; Ez 38.16, etc.); "naquele dia" (cf por ex. Zc 12ss); "um dia do Eterno" ou "dia do Senhor", estas duas expressões não se diferenciam senão só no português (cf por ex. At 2.20; 1Co 1.8; 5.5); "derradeiro dia" (Jo 6.399 ss; 11.24; 12.48); "dia do julgamento" (cf por ex. Mt 10.15), etc. (A expressão de "último julgamento" não se encontra na Bíblia). Êste fim depende sòmente da vontade de Deus. Os homens não podem prevê-lo; "Ninguém sabe o dia, nem a hora" (Mt 24.36), visto que "o dia do Senhor virá como um ladrão (1Ts 5.2). O fim é concebido no N.T. como uma catástrofe cósmica, acompanhada da —> *ressurreição* dos mortos e seguida de um julgamento geral (Mc 13 par; Ap 6ss).

6. A idéia de julgamento e da —> *recompensa* concedida aos justos levanta inevitàvelmente a pergunta; que acontecerá após o último dia?

A resposta dos profetas post-exílicos e da tradição judia posterior foi aceita por Jesus e os primeiros cristãos: é o anúncio do reino eterno de Deus estabelecido sôbre uma terra nova, o —> *reino* de Deus, como o chamam nossas versões portuguêsas. No plano temporal, equivale a dizer que um nôvo tempo será criado por Deus para sua nova criação. É a êste nôvo tempo que os autores do N.T. chamam de *século por vir*.

..A esta expressão corespondem às de *século presente*, *êste século*, designando a época compreendida entra a criação e o julgamento. "Século presente" é, às vêzes, substituído por "os séculos", especialmente na expressão "o fim dos séculos" (1Co 10.11; Hb 9.26); encontra-se uma vez a expressão "os séculos por vir", no mesmo sentido que no singular (Ef 2.7). A palavra *século* é igualmente empregada em diversas expressões semi-adverbiais como "antes (de todos) os séculos" (1Co 2.7; 2Tm 1.9; Tt 1.2 — antes da criação) ou "aos séculos dos séculos", que tem o sentido de "para sempre" e que nossas versões frequentemente a traduziram por "eternamente". A oposição entre "século presente" e "século por vir", está bem marcada. O século presente é em efeito o reino de —> Satanás e do pecado, destinado a desaparecer (Rm 12.2; 2Co 4.4; Gl 1.4; 2Tm 4.9), enquanto que o século vindouro é o reino de Deus que não terá fim. O adjetivo grego que nossas versões traduzem por "eterno" poderia aliás ser traduzido, sempre que se aplicar aos dons de Deus, por: "vida (herança, glória, etc) do século (por vir)".

7. O esquema judeu dos dois "séculos" foi aceito, digamos, por Jesus e os primeiros cristãos. Porém êstes fizeram-no sofrer uma transformação importante. Jesus efetivamente estabeleceu um laço estreito entre sua própria pessoa sua morte e ressurreição ,e a vinda do reino de Deus (cf por ex. Mc 14.62 par). Sua ressurreição, seguida pela dádiva do Espírito Santo aos discípulos, deu a êstes a convicção que o reino do Cristo, primeira fase do reino de Deus, tinha já começado de maneira oculta, que o "século por vir" encontrava-se então misteriosamente realizado no meio do "século presente". Assim, em vez de estar nìtidamente separados no tempo, os dois "séculos" misturaram-se durante o período que separa a *ressurreição* do Cristo e sua *volta*. O "século presente" parece continuar, mas para os que sabem ler os "signos dos tempos" (Mt 16.3), é claro que enviando seu Filho e ressuscitando-O, Deus inaugurou o "século por vir". A ressurreição do Cristo marca efetivamente o comêço da ressurreição geral (1Co 15.20,23). A dádiva do Espírito Santo atesta que os "últimos dias" começaram (At 2.16-17). Os cristãos são arrebatados do século presente (Gl.1) e provam já as fôrças do século por vir (Hb 6.5; cf 2Co 1.22; 5.5). Sua vida é pois uma tensão perpétua entre um presente já revolucionado e um porvir já presente. É-lhes preciso viver "no século presente" sem deixar-se seduzir por êle (Tito 2.12: cf 2Tm 4.10). Resta-lhes —> *esperar* e aguardar o dia em que o 'século por vir" será estabelecido de maneira visível, no retôrno do Cristo (—> *Advento*).

Assim, a vinda de Jesus Cristo no mundo marcou o fim de um tempo e o comêço de um outro. O emprêgo, pelas nações da Europa. da *era cristã constitui* o reconhecimento — bem inconsciente — dêste estado de coisas.

(Cf sôbre os problemas do tempo. O. CULLMANN, *Cristo e o Tempo*, Neuchâtel e Paris, 1947).

E. TROCMÉ

TENTAÇÃO

Esta palavra possui na Bíblia um sentido essencialmente religioso; seu significado moral é secundário, contràriamente ao uso atual. Não impomos pois a êste têrmo bíblico nossos conceitos, porém deixamo-nos instruir pela Escritura.

Tentação, prova e *sedução* não são sinônimos. Prova exclusivamente positiva é seguidamente reunida à *purificação*; *sedução* exclusivamente negativa significa *arrastamento para a desobediência*. É preciso comprender tais têrmos para perceber o que é a tentação na Bíblia.

1. *Prova — Provar.* Aquêle que prova alguém ou alguma coisa, fá-lo sempre com intenção positiva, favorável e boa. Assim Deus é frequentemente cognominado o que prova os rins e os corações, a fim de fazer jorrar a luz sôbre os sentimentos secretos do homem (Sl 7.9). Provar é frequentemente usado paralelamente com —> *purificar*, a imagem do cadinho no fogo estando mais ou menos desenvolvida. Esta imagem esclarece bem o sentido das palavras hebraicas e gregas (a palavra grega para *prova* significa exatamente a pedra de toque pela qual prova-se uma peça de moeda). É válido dizer que aquêle que coloca minério aurífero no cadinho sabe que obterá muito resíduo e escória, porém espera adquirir um pouco de ouro puro: essa é sua exclusiva intenção. (Zc 13.9; Jó 23.10; 1Pe 1.7; 1Co 3.13). É certo que a prova pode ser rude e penosa (doenças, guerras, "as provas da vida" como dizemos), contudo é sempre boa, favorável e benéfica, pôsto que conduz a uma purificação e à santificação dos provados. O sentido positivo dos têrmos demonstra-se pelo fato de que o adjetivo *provado* tem o sentido de "à tôda prova", enquanto seu antônimo *reprovado* é uma das palavras mais funestas da Escritura. Pode-se relacionar *prova* com *correção* que indica sempre uma intenção educadora de melhoria (1Co 11. 32; Ap 3.19; Hb 12.4-11).

Diz-se que o homem prova Deus no caso em que o povo de Deus, ou o cristão, busca conhecer a bondade de Deus e receber um sinal de seu favor (Mt 3. 10, 15; Sl 95.9; Rm 12.2). Quando a Escritura nos convida a submeter-nos a provas, não tem outro sentido senão descobrir em nós a imagem de Deus, os méritos, a comunhão ou a pessoa de Cristo (1Co 11.28; 2Co 13.5).

2. *Sedução — Seduzir.* A sedução é sempre querida e conduzida por um inimigo que deseja o mal. Eva declara ter sido seduzida pela serpente (Gn 3.13; 1Tm 2.14). A sedução possui a intenção de desviar-nos da obediência devida a Deus (Dt 13.6; Ef 5.6). Pode *enganar-se a si mesmo* (Jr 37.9) e deixar-se seduzir por seu próprio coração, pelo amor ao dinheiro, a cobiça, o orgulho, etc. (Tg 1.26; Mt 13.22; Hb 3.13; 1Jo 1.8). A *sedução* deve ser relacionada com a —> *cobiça*, por *ocasião do tropêço*, com o —> *escândalo*: o destino de tôdas estas palavras é a queda e o mal daquele que assim é visado. O *sedutor* faz-se anjo de luz (2Co 11.14; Mt 24.4,24).

A expressão *enganar a Deus*, seduzí-lo significa que o diabo imagina poder enganá-lo e seduzí-lo (Jó 2.3). Portanto, João denomina o diabo de *sedutor* (Ap 12.9; 20.10).

Como explicar que o próprio Deus seduza os homens? (2Sm 24.1; Jr 4.10; 20.7; Ez 14.9). A correção do cronista (1Cr 21.1) prova que tal idéia chocou-o. Entretanto Jeremias acusa

Deus de tê-lo enganado (comparar 1.8; 15.18 e 20.7); tais palavras que recordam a dor de Jó (Jr 20.14-18 e Jó 3) jorraram da batalha da fé, sem pretenção doutrinal. Porém, um trecho como Jr 4.10 ensina que nada escapa à onipotência divina (cf Rm 9.17; 8.38).

3. *Tentação — Tentar.* A tentação na Bíblia expressa a tensão espiritual na qual todo homem está destinado a viver e a morrer. Dois chamados contrários ressoam simultâneamente na alma do tentado, compelem-no a uma decisão num sentido ou no outro. Por ex., Eva entre a promessa de Deus (Gn 2.16s) e a sedução da serpente (3.5); Abraão entre a aliança (Gn 21.12; Hb 11.18) e o sacrifício ordenado (Gn 22,1s); Jó entre seu Deus (2.10; 27.11) e Satanás dissimulado em sua mulher (2.5,9); Davi entra a pureza de coração (Sl 51.12) e sua fraqueza (2Sm 11.27); Israel entre a prova da fé (Sl 81.8) e as murmurações da incredulidade (Ex 17.1ss); o cristão entre o Pai e o Maligno (Mt 6.13).

A tentação é pois ao mesmo tempo boa e má, pôsto que nela ecoam o chamamento à fé e o contra-chamamento ao pecado. Poderia definir-se a tentação como uma prova sedutora e uma sedução purificadora, se o uso permitisse tal justaposição de palavras.

Deus deseja nossa tentação porque quer vernos livres. "Coloquei diante de ti a morte e a vida; escolhe a vida!" (Dt 30.15-20): estas palavras dizem exatamente que Deus pede de nós uma adoração livre; essa é a ordem da criação que durará, do comêço ao fim, na tentação.

Quem tenta? Deus ou Satanás? É preciso responder sem temor: Deus e Satanás. Satanás é denominado não sòmente sedutor mais ainda tentador (Mt 4.1,3; 1Co 7.5; 1Ts 3.5). Satanás apenas tenta para seduzir. Deus não sòmente prova (isso jamais se disse de Satanás), mas tenta (Gn 22.1; Dt 8.2,16; 13.3; Jz 2. 22; Ex 15.25-26; 16.4; 20.20; Sl 26.2; Mt 4.1; 6.13: 1Co 10.13). Portanto, o diabo tenta e seduz; não prova; está submisso à permissão divina (Jó; 1Co 10.13; Mt 4.1); Deus seduz, Deus tenta, Deus prova. Tg 1.12-16 não o contradiz. É evidente, no pensar de Tiago, que Deus opera na tentação, pôsto que nela há uma prova da fé que obtém a coroa da vida: eis o que deve saber e confessar o crente (1,2, 12). Quanto ao incrédulo, que não tome pretexto disso para desculpar seu pecado! Deve saber apenas uma coisa: na tentação, sòmente sua própria cobiça o atrai e engoda, a qual, pelo pecado concebido e consumado, produz a morte (1.13-16). Na incredulidade, é aberrante invocar a desculpa de uma intenção malévola de Deus; o mal está no coração do incrédulo, e em nenhuma outra parte! Em Deus, existe apenas o bem perfeito (1.17-18). Esta garantia dá alegria e fôrça para resistir ao diabo (4.7).

A tentação de Jesus. Por intermédio dela, nossas tentações elucidam-se. Jesus foi tentado em tudo como nós, salvo o pecado: tal é o testemunho apostólico explícito dos Sinóticos (Mt 4.1-11; Lc 22.28; Mc 8.27-33; Mt 22.18; 27. 46) e da carta aos Hebreus (2.18; 4.14ss), implícito de João (12.20-32), de Paulo (Fp 2.5-11; Gl 4.14; 2Co 5.21) e de Pedro (1Pe 4.1ss, 12s). Jesus foi tentado como homem, chamado por Deus a ser o Messias sofredor anunciado desde seu batismo pela voz celeste (Mt 3.17): Jesus é o Filho real (Sl 2), porém deverá assumir o cargo tornando-se o —> Servidor do Eterno (conforme o 2.º Isaías). Em todo o curso de seu ministério, o Cordeiro de Deus foi obediente à sua vocação, portanto vencedor na tentação; renunciando ao caminho fácil de um Messias carnal e glorioso, Jesus vai de despôjo em despôjo até a humilhação extrema da morte e do abandono da cruz. O grito de Gólgota "Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?" expressa o ponto mais crítico da vida tentada de Nosso Senhor: nesse momento, Deus e Satanás, com o mais enérgico poder, chamaram a Jesus. Satanás jamais foi tão forte (porque Jesus lhe é abandonado). Porém, ao mesmo tempo, Deus nunca estêve tão perto de seu Filho, pois, se Jesus orou, isto significa que Deus estava oculto no próprio coração de Jesus abandonado. Através da tentação, Jesus manifestou-se nosso Cristo, Salvador e Senhor. Pela tentação vitoriosamente atravessada, a redenção completa a criação. Eis a importância da tentação na vida de Jesus.

A vitória de Jesus ilumina tôda a vida humana. É a obra do Espírito Santo em nós que nos permite exclamar "Abba, Pai, não nos induzas em tentação, mas livra-nos do Maligno!" Efetivamente, ao mando da criação caracterizada pela tentação, garantia de nossa livre adoração e de nosso culto responsável, e ao mando de nossa redenção, certeza do amor do Pai, deve responder a obra de nossa santificação, a vida dos filhos de Deus sob o signo da obediência vitoriosa de Jesus Cristo.

Esta vida cristã, é a —> *fé*. Tal foi a vida de todos os crentes de todos os tempos (Hb 11; Jo 8.56ss; Mt 13.17; Fp 2.8-11). Todo crente deve, como o Cristo, conhecer a tentação, mas com a certeza vinda da vitória e do socorro do Cristo. Sob formas muito variadas — pessoais, comunitárias, políticas, morais, religiosas — a tentação é o clima em que a fé deve desabrochar-se (1Co 10.13).

O N.T. dirige nìtidamente nossos pensamentos para o fim da tentação e a vinda gloriosa do reino de Deus. O espírito das bem-aventuranças deve presidir nas tentações que assaltam o cris-

tão: bem-aventurado é aquêle, que por sua fidelidade, receberá a coroa da vida (Tg 1.2s, 12ss; 5.11; 1Pe 1.6; 4.12ss; At 14.22; Hb 10.34). A tentação não é um jôgo, mas uma luta contra as potências diabólicas (Ef 6.12). Estamos submissos à palavra que Deus pronunciou à serpente antiga (Gn 3.15), com os riscos, perigos e feridas (Gn 32.25,31; 2Co 12.7). Porém a esperança invencível que faz nascer em nós a vitória de Jesus deve encher-nos de alegria total (Tg 1.2).

Resta explicar a sexta petição da oração dominical. É mister primeiramente traduzi-la corretamente. A tradução mais literal é a mais clara, e pergunta-se porque tentou-se tantas paráfrases que não representam senão uma parte do sentido original: "e não nos induzas a tentação, mas livra-nos do Maligno." *Induzir* traduz bem o fato de que Deus, em sua providência, conduz-nos para o reino. O sentido locativo de tentação (conforme se diria, de ir a Massa — cf Ex 17.7 — como se diz de ir a Canossa), o que daria êste sentido "não nos conduzas até o ponto de murmurar contra ti, e duvidar de tua graça", é sem dúvida muito restritivo. Esta petição deve antes ser posta em contato com as idéias apocalípticas contemporâneas de Jesus (Mt 24 par; Ap 3.10). Da mesma forma que a vida de Jesus desenrolou-se numa tensão crescente até sua morte na cruz, — assim o mundo irá de sobressalto em sobressalto numa tensão cada vez mais insustentável para culminar na grande tentação do final e no último julgamento — é preciso relevar aqui que *tentação* e —> *julgamento* são os dois têrmos bíblicos expressando nêles mesmos o caráter paradoxal e pasageiro dessa emanação divina. Segundo a definição mesma da palavra *tentação,* como pedir a Deus para não nos induzir à tentação pôsto que estamos mergulhados nela? Efetivamente, somos prisioneiros do diabo e invocamos a Deus, nosso Pai, para nos livrar: eis precisamente a tentação, ter Deus como pai e Satanás como padrasto e príncipe (Rm 8.20s; Jo 8.44; 14.30).

Jesus recomendou pois que orássemos olhando para diante com esperança e fé para que a grande tentação do fim não marque nosso fim derradeiro, o que será a sorte do diabo e de seus aliados, mas nossa libertação definitiva em vista da plenitude do reino (1Co 15.28). Então, o mundo será passado, o diabo e a morte aniquilados. A antiga criação terá desaparecido com a tentação. Na nova criação, a fé será mudada em visão. Esperando, não há descanso da fé, mas em Jesus Cristo e na tentação, um descanso *na* fé e o aguardo da manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo (1Co 1.7).

P. VALLOTTON

TESTEMUNHA

Os têrmos "testemunha, testemunhar, testemunho" possuem em primeiro lugar um sentido estritamente jurídico. A testemunha é a que tem conhecimento direto de certos fatos, e que declara diante de uma côrte de justiça o que viu e ouviu. "Testemunha" aquilo que sabe.

O sentido dêstes têrmos estendeu-se na língua corrente. O testemunho não se estende sòment sôbre fatos concretos mas sôbre perspectivas, convicções impostas como verdadeiras ao que as proclama. Entra em tal testemunho um elemento de fé que escapa a todo contrôle puramente empírico.

A Bíblia emprega êstes têrmos em seu sentido literal e em seu sentido extensivo. Notemos, à propósito, que a Bíblia faz um grande emprêgo da linguagem jurídica. Sua revelação, essencialmente, diz respeito a relações: relação de Deus com o homem e do homem com o —> *próximo.* A linguagem jurídica expressa *quão* sérias são essas relações.

1. *Testemunha, testemunho tomado em seu sentido jurídico literal.* Atestar na justiça é uma coisa grave. A lei mosaica exige em caso de acusação podendo trazer a pena de morte o depoimento de muitas testemunhas. Têm sanções terríveis em caso de falso testemunho (Dt 17. 2-13; 19.15-19; Nm 35.30). O sinédrio, conserva uma aparência de legalidade suscitando diversas falsas testemunhas contra Jesus (Mt 26.60; cf At 6.13; 7.58).

A Igreja apostólica insiste também na pluralidade das testemunhas como garantia necessária em todo julgamento pronunciado pela autoridade eclesiástica (1Tm 5.19; 2Co 13.1; cf Mt 18.16).

2. *Testemunha, testemunho na linguagem da revelação.* a) O testemunho no sentido pròpriamente bíblico faz-se sentir nos fatos; porém tais fatos são atos, palavras *de Deus;* possuem um sentido profundo que sòmente a fé discerne. Aqui o fato e sua interpretação estão indissolùvelmente ligados. A "nuvem de testemunhas" que evocam os cap. 11 e 12 da Epístola aos Hebreus está composta de homens que acreditaram nas promessas de Deus, que reconheceram a mão dêle nas libertações ou julgamentos dos quais foram objeto, que esperaram a libertação vindoura, sendo êstes primeiros eventos o sinal precursor dela. O povo de Deus é sua testemunha entre as nações; êle anuncia, confessa o Deus vivo (Is 43.10-12).

As testemunhas, no NT, são primeiramente os que conheceram Jesus, que se associaram a seu ministério, que foram testemunhas *oculares* de sua paixão e de sua ressurreição. Seu testemunho diz respeito *a fatos.* Porém seu de-

poimento não termina aqui: quem é Jesus? Ùnicamente pode ser sua testemunha quem reconhece nêle o Enviado de Deus anunciado nas Escrituras, confessando-o como Senhor e Salvador. Trata-se, portanto, de uma *verdade revelada* e proclamada, e esta revelação é a obra do Espírito Santo (Lc 24.48; At 1.8, 21-22; 2.32; 5.32; 10.37-43; 13.30-31; 26.16). Mais tarde o têrmo testemunha estendeu-se àqueles que, sem ter conhecido Jesus segundo a carne, conheceram-no e confessaram-no como o Vivente, o Senhor; é o caso de São Paulo (At 22.15; 26.16; cf 1Co 15.1-11), e de todos os que a exemplo dos apóstolos confessam pùblicamente o Cristo crucificado e ressurreto.

O testemunho é confissão da bôca, proclamação do evangelho. Mas, para ser autêntico, exige o compromisso da pessoa em sua totalidade, a vida inteira da testemunha. Já no judaísmo tardio muitos crentes tinham selado com seu sangue a confissão de sua fé e a palavra *testemunha* tornou-se sinônimo de *mártir*. A Igreja apostólica reconhece êste caráter inelutável dos sofrimentos e das provações que acompanham a confissão de fé. É significativo que a palavra grega "testemunha" tenha passado na língua portuguêsa pela palavra "mártir" (cf Ap 6.9; 17.6).

b) O testemunho de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

1) Freqüentemente Deus é invocado como *testemunha*, pelo crente, contra seus adversários. Assim Samuel invoca Deus e seu ungido como testemunhas de sua conduta (1Sm 12.5). São Paulo toma Deus como testemunha de sua conduta, de seus sentimentos, dos motivos que o inspiram (2Co 1.23; Rm 1.9; Fp 1.8; 1Ts 2.5,10). Inversamente, Deus, convocando seu povo para as magnas sessões do julgamento, invoca como testemunha os céus e a terra (Is 1.2).

2) Jesus Cristo é considerado a Testemunha fiel e verdadeira (Ap 1.5; 3.14). Os têrmos "testemunhar" e "testemunho" ocupam um lugar excepcional no Evangelho segundo São João. Jesus é a testemunha vinda do céu a quem Deus mesmo, suas obras, as Escrituras, João Batista, rendem testemunho. Atesta o que viu e ouviu (Jo 3.11-13; 3.31-33; 5.31-47; 8.13-18). Notemos aqui como o Evangelho de João insiste no princípio jurídico da pluralidade de testemunhos, testemunho de João Batista (cf Jo 1.7-8,31), de Moisés, de Deus, das obras. Nos processos da humanidade, o Filho do Homem é a Testemunha, que ùnicamente com sua presença provoca a separação da luz e das trevas, de tal forma que os homens julgam-se a si mesmos pela posição que tomam a seu respeito. Veio ao mundo "a fim de dar testemunho da verdade" (Jo 18.37). Após a ressurreição, a testemunha por excelência será o —> *Espírito Santo*. Sela êle a palavra de Deus no coração dos fiéis. Êle não fala de si mesmo", mas daquilo que ouviu (Jo 16.7-15). A primeira Epístola de João menciona três testemunhos: o Espírito, a água do batismo, o sangue do Crucificado (1Jo 5.6-9), três testemunhos que constituem um só.

O Apocalipse emprega freqüentemente o têrmo "testemunho de Jesus" para designar a proclamação do evangelho (Ap 1.2; 12.17; 20.4). Finalmente ela menciona o testemunho dos anjos (22.16).

3) Em caso de contrato, objetos podem servir de "testemunhas" ou documentos de convicção; desta maneira a pedra, o "monumento" erigido por Jacó e Labão (Gn 31.45-48; *Galed* significa testemunho). Também Josué erige uma pedra-testemunha em Siquém: "Eis que esta pedra servirá de testemunha contra nós; pois ela ouviu tôdas as palavras que o Eterno nos tem dito" (Js 24.27).

As tábuas da Lei contida na arca são chamadas "tábuas do testemunho" visto que ali se encontram inscritos os mandamentos de Deus; por extensão a —> *arca* chama-se, às vêzes, "O testemunho" (Ex 25.16,21,22; 26.34; 31.18; 32.15; Nm 17.4). O cântico de Moisés, o livro da Lei "testemunham" contra o povo que lhe desobedece. A Escritura tôda *testemunha* a obra de Deus.

S. DE DIÉTRICH

TRABALHO

1. *O trabalho de Deus*. É a própria ação de Deus que constitui o protótipo do trabalho. Efetivamente os textos bíblicos afirmam com vigor que Deus trabalha. Êle trabalha desde o princípio: é o criador, o conservador, o salvador do mundo (Gn 1.31; 2.3; Sl 19.2; 65; Pv 8.22-31; Is 40.21-31; 45.9-13; 64.8; 1Jo 1.1-3,10; 5.17; Ap 15.2-3).

Da mesma forma Jesus Cristo, o Filho, trabalha como seu Pai e com êle (Jo 5.17; 4.34; 14.10; 17.4).

2. *O trabalho, condição normal do homem*. Depreende-se dos textos bíblicos que o trabalho corresponde à ordem divina das coisas. Às obras de Deus correspondem as obras dos homens (a palavra é a mesma em tôda parte). O primeiro homem foi colocado no jardim do Éden para *cultivá-lo* e *guardá-lo* (Gn 2.15). O trabalho é o destino normal prescrito para o homem pelo Criador. É por meio do trabalho que Deus associa o homem à sua obra criadora (cf 1Co 3.9). É o sinal pelo qual Deus atesta que o homem é seu colaborador.

O trabalho faz, pois, parte das disposições da sabedoria divina (Sl 104.19-24; Is 28.23-29).

Tôda a criação trabalha (Pv 6.6-11). A ociosidade é condenada. O trabalho é a ordem expressa de Deus ao homem (Êx 20.9; 1Ts 4.11; 2Ts 3.10).

Desta forma, pois, o trabalho do homem é bom, enquanto fôr a resposta a esta ordem e que se insira na obra de Deus.

3. *Decadência do trabalho pela queda*. Porém, a ordem desejada por Deus foi transtornada pela queda. O trabalho do homem que deveria ser graça e alegria terá que entender-se com as conseqüências do —> *pecado*. Em Gn 3.16-19, vemos que o trabalho cumprido pelo homem pecador torna-se penoso, um verdadeiro sofrimento. O pecado do homem torna o trabalho árduo; u'a maldição pesará sôbre o trabalho do homem e da mulher. Isto não quer dizer que, após a queda, o trabalho seja mau em si; porém, o homem pecador desqualifica o trabalho. Em lugar de servir para louvar a Deus, o trabalho serve para glorificar e exaltar a criatura. Torna-se uma finalidade em si, uma idolatria (cf Ec 2.4-11, 20-23; Lc 12.16-22). Torna-se meio de exploração e de opressão do próximo (cf Êx 1.11-14; 2.23; Tg 5.4).

Entretanto, e apesar de tudo, a graça divina continua a agir nesta condição infeliz do homem. o trabalho pode ainda assim, em certos casos, ser uma fonte de bênção (ex. o trabalho de Noé). Ademais a pedagogia divina não cessa, nesta ordem perturbada da queda, de recordar ao homem a significação verdadeira do trabalho. Êste papel é representado, especialmente, pela instituição do —> *sábado*. O sábado, efetivamente, prefigura o grande —> *descanso* reservado ao povo de Deus. Por isto mesmo, no que se refere ao limite colocado no trabalho, recorda ao homem que o verdadeiro fim de sua vida não é o trabalho em si, mas a glória e o serviço de Deus (Êx 20.8-11; 31.12-17; Is 58.13-14).

Quando, por outro lado, é prescrito aos israelitas que sacrifiquem ao Eterno as primícias do rebanho e das colheitas, o trabalho dos homens é substituído em sua verdadeira perspectiva: a terra é de Deus e o homem que faz frutificar a terra por seu trabalho é apenas o administrador dos bens de Deus! Assim a graça de Deus, no decorrer dos séculos, indica o caminho de uma santificação do trabalho.

4. *O trabalho na ordem da redenção*. Entretanto, é na nova ordem, inaugurada por Jesus Cristo que o trabalho do homem encontra seu verdadeiro sentido e seu real lugar.

O Cristo mesmo, assim como os apóstolos, deu o exemplo do trabalho. Jesus trabalhou com suas mãos: foi carpinteiro (Mc 6.3). São Paulo tecia tendas (At 18.3). A Bíblia honra o trabalho manual. Além disso a mesma não faz distinção entre as formas de trabalho. O que importa, é o espírito em que se efetua o trabalho.

Desta forma o trabalho de Cristo apresenta-se sob dois aspectos. Êle o considerava como uma carga que lhe fôra confiada por seu Pai; por outro lado (Jo 9.4), como um serviço junto aos homens (Mt 20.28).

Neste aspecto, o trabalho do homem pode ser novamente qualificado. Sem dúvida não cessa completamente de ser penoso. No NT, só uma das expressões gregas, definindo o trabalho, encerra ainda a idéia de sofrimento e de fadiga. Existe sempre uma acepção pejorativa do trabalho. É certo também que mesmo para os crentes, existe o perigo de cumprir obras vãs (cf Jo 6.27; 1Co 15.58). Entrementes, em Jesus Cristo, cada homem é chamado a dar a seu trabalho uma qualidade nova, a saber, o andamento e a dignidade de um labor vivido por sua graça e por sua glória. Será um trabalho feito *"no"* e *"para* o Senhor". (Rm 14.7-8; Ef 6.5-9; Cl 3.23-24).

Nesta perspectiva o homem que trabalha apresenta-se como um *administrador* dos bens de Deus (1Co 4.1-2; cf Mt 25.14-30), como um *servidor* do próximo (Mt 25.40; Gl 5.13; 1Pe 4.10). Êste trabalho não será vão. Possui certamente um valor, mesmo se êste é diferente do que parece aos olhos dos homens. Eis por que receberá sua recompensa. É preciso notar, efetivamente, que a Bíblia não ignora a noção do justo salário (cf Lv 19.13; 2Cr 15.7; Jr 22.13; Lc 19.11-27; 1Co 9.7-10). Entretanto, ela estende essa noção além dos limites da eqüidade humana e do mérito humano (cf Mt 20.1-6).

No dia do julgamento o valor da obra de cada um será revelado. Mas a sanção final para o trabalhador será um ato da graça divina, bem como da justiça divina (cf 1Co 3.8-15). O que importa antes de tudo, na visão nova das coisas, dada em Jesus Cristo, é que o trabalho humano seja participação no trabalho criador e recriador de Deus. Nesta medida, as obras dos crentes terão valor para a eternidade, visto que estão integradas na grande obra de Deus (cf Ap 14.13).

H. MEHL-KOEHNLEIN

TRADIÇÃO

A palavra e a idéia de tradição são desconhecidos no VT. No NT, o têrmo aplica-se ou à tradição judaica ou à tradição cristã. A tradição é o que é transmitido. No judaísmo, o que é transmitido, são as explicações dos mestres relativas à interpretação e à aplicação da Lei. No cristianismo, é o fato da vida, da

morte e da ressurreição de Jesus, e o significado teológico dêste fato, no qual se baseia a nova fé. Isto é, a tradição está em relação íntima com a —> *revelação* que transmite e com a —> *Escritura* que a expressa.

1. *A tradição judaica* é mencionada duas vêzes no NT. Em Gl 1.14, São Paulo relembra que antes de sua conversão era muito zeloso das tradições de seus pais. É evidente que Paulo, feito apóstolo, não reconhece mais qualquer valor teológico nessas tradições pôsto que ao "zêlo" que o devorava então, lhe dá a classificação de "zêlo sem discernimento" (Rm 10.2).

O segundo trecho é a controvérsia de Jesus com os fariseus sôbre a Lei e a tradição, proveniente da recriminação feita a Jesus de tolerar que seus discípulos se assentassem à mesa sem se lavarem as mãos "segundo a tradição dos antigos" (Mc 7.1-13; Mt 15.1-9). A tradição é neste sentido o conjunto das explicações da Lei e das prescrições relativas aos casos não previstos pela Lei, transmitidas de mestre a mestre, às quais os fariseus reconheciam o mesmo valor coercitivo que à própria Lei. Outros judeus, notadamente os saduceus, não se sentiam ligados a tal ponto pela tradição. Jesus opõe-se em princípio à atitude dos fariseus. Reconhece sòmente como válida a Lei de Deus e não dá nenhum valor à tradição, que não provém de Deus, mas "dos homens". Isto é, aos olhos de Jesus, os homens não são capazes de completar a Lei divina. Quando, pois intentam fazê-lo, apenas conseguem invalidar a Lei, como prova o exemplo do *corban*. Esta palavra hebraica significa "oferta", como o diz São Marcos, e especialmente oferta feita a Deus. Pretestando o *corban, certos* homens reservavam-se determinados bens, recusando gastá-los para suprir às necessidades de seus velhos progenitores: astutamente devotavam a Deus o dinheiro que devia ser dedicado à assistência de seus pais necessitados, furtando-se assim a um dever elementar de piedade filial. Os fariseus regulamentavam a observação minuciosa de votos semelhantes que, na realidade, como frisa Jesus, anulavam um dos dez mandamentos. A tradição farisaica é também uma tradição humana, que sob o pretexto de completar a Lei de Moisés, invalida-a.

Jesus, ao contrário, reconhece nesta matéria apenas a autoridade de Moisés, e, pela maneira soberana com que afasta a interpretação farisaica, substitui a tradição por seu julgamento de único intérprete autorizado de Moisés. Jesus é o único que pode modificar a Lei, como dá a entender em outras ocasiões. No debate sôbre o divórcio (Mc 10.1-12; Mt 19.1-12), declara que a permissão concedida por Moisés ao marido de repudiar sua mulher, não expressa a vontade original de Deus, a qual é que o homem não separe o casal que êle uniu. Quando Jesus ultrapassa a Lei, é para restaurar em sua plenitude a vontade de Deus. No mesmo propósito desenvolve as antíteses de Mt 5: "Ouvistes o que foi dito por Moisés e os anciões... eu, porém, vos digo..." (Mt 5.21, etc.). Em suma, Jesus não se limita a rejeitar a tradição farisaica. Substitui esta tradição humana pela tradição divina, isto é, sua pessoa e sua mensagem vindas para cumprir a Lei.

2. *A tradição cristã*. Segundo o NT o testemunho apostólico de Jesus e do ensino cristão dêle decorrente, são o objeto de uma tradição (Lc 1.2; 2Pe 2.21; Jd 3). São Paulo é quem dá maior lugar à idéia de tradição. Segundo o apóstolo, a fé dos fiéis e seu tipo de vida são determinados pela tradição (Rm 6.17; 1Co 11.2; Cl 2.6s; 2Ts 2.15; 3.6); noutras palavras, pela fé e pela vida das testemunhas do Cristo, em cujo número figura o próprio Paulo (1Co 15.8; Fp 4.9). Os elementos centrais da tradição são os testemunhos sôbre os atos decisivos da redenção em Cristo: a instituição da ceia (1Co 11.23) e as aparições aos discípulos (1Co 15.3s).

A existência da tradição cristã e sua importância teológica não possuem nada de artificial. Eis a conseqüência da maneira com que Deus interveio para a salvação. O evangelho é um ato de Deus cumprido em Jesus Cristo num dado momento da História e num lugar definido do mundo. Jesus viveu na Palestina no tempo do imperador Tibério, foi crucificado sob o poder de Pôncio Pilatos; as testemunhas de sua ressurreição viveram no império romano em meados do primeiro século de nossa era. Êste ato, ou mais precisamente, esta série de atos de revelação e de redenção foram feitos uma vez por tôdas; não se devem renovar. Como se situam no passado, não podem ser conhecidos senão pela atestação dos que foram testemunhas, atestação que foi ela mesma transmitida após as primeiras testemunhas desaparecerem, a fim de que a salvação operada por Deus continue sendo anunciada no mundo para que êle creia e seja salvo. A redenção feita por Deus em Cristo e a tradição apostólica que a transmite a tôdas as gerações humanas têm assim o mesmo valor. Sem a tradição que a proclama até o fim do mundo, a obra redentora ficaria sem demora desconhecida, e portanto, sem efeito; não teria êste valor universal, no tempo e no espaço, que torna supérflua tôda encarnação nova. Eis a razão que autoriza os escritores do NT a declarar o fundamento da Igreja, sem contradizer-se de forma alguma, ou Jesus Cristo 1Co 3.10-11), ou os apóstolos (Mt 16.18; Ef 2.20). A fé dos fiéis de todos os tempos descansa ora sôbre a

obra de Cristo, ora sôbre o testemunho apostólico que a anuncia a êles.

Ademais o Cristo celestial, na comunhão do qual vivem os apóstolos, garante pelo —> *Espírito* a autenticidade da tradição. O Espírito que o Filho envia do Pai aos seus, dá testemunho a respeito de Jesus (Jo 15.26), ensinando tôdas as coisas aos apóstolos e trazendo à sua memória tudo que Jesus lhes ensinou durante a encarnação (Jo 14.26). Relembrando assim o ensino de Jesus e revelando aos apóstolos as profundezas que lhes haviam escapado no tempo de seu ministério terrestre (Jo 2.22), o Espírito conduz os apóstolos em tôda a verdade (Jo 16.13). Pelo Espírito, Cristo permanece o autor e a garantia da tradição relativa à redenção operada na História e de uma vez por tôdas. Eis o último sentido da afirmação de Paulo que a tradição vem "do Senhor" (1Co 11.23).

3. *Tradição e revelação*. O VT ignora a idéia de tradição. Dissemos no comêço do artigo. Efetivamente, a antiga aliança é uma seqüência de atos de Deus ordenados de antemão para o ato central que Deus deve cumprir em Cristo no tempo devido. Instituir uma tradição na alçada da aliança da promessa, é introduzir pontos de vista humanos na História da salvação, da qual Deus fixou o plano e previu o desenvolvimento; é acrescentar arbitràriamente um elemento cujo único complemento legítimo é Jesus Cristo. Eis porque Jesus rejeita a tradição dos fariseus como "tradição dos homens". A partir de Jesus Cristo, pelo contrário, a tradição que se refere a êle é a expressão mesma da revelação divina, como acabamos de ver. Eis a razão pela qual a tradição apostólica é a única válida, não sòmente em oposição à tradição dos fariseus, mas também em oposição a tôda adição que os homens pretendem trazer a ela (Cl 2.8).

As idéias de —> *revelação* e tradição são orgânicamente ligadas uma a outra. Não existe qualquer contradição entre elas. Isto decorre do que afirmamos acima. A êste respeito nenhum exemplo histórico é mais significativo do que do apóstolo —> Paulo. Ninguém mais do que Paulo faz alusão às revelações diretas que lhe são concedidas. É Deus que o detém na estrada de Damasco a fim de revelar-lhe seu Filho (Gl 1.15s). O apóstolo vive desde então com o Filho de Deus numa comunhão marcada pelas "visões e revelações" excepcionais (2Co 12.1s). Ao mesmo tempo ninguém sabe melhor do que Paulo que o Senhor que lhe foi revelado é Jesus Cristo, já crido e pregado por "aquêles que foram apóstolos antes dêle" (Gl 1.17). Não é chamado, conseqüentemente, para fundar uma religião nova. É êle inserido, pelo próprio chamado de Deus, na tradição onde o Senhor é o próprio autor e a fonte. Paulo que, entre todos os apóstolos, recorre mais freqüentemente às revelações que lhe são concedidas, é também o que se apoia mais fortemente na autoridade da tradição; em suas epístolas é ela mais seguidamente citada e invocada, como acabamos de ver. Visto que ninguém melhor do que São Paulo compreendeu e disse que o evangelho é todo o conjunto e, por definição, revelação e tradição. Aliás, João viu isto tão claramente como Paulo. Quando acautela seus leitores contra os falsos profetas, dá o critério que possibilita distinguir os verdadeiros inspirados dos que não o são e que a Igreja não deve confirmar; os verdadeiramente inspirados "confessam Jesus como vindo em carne", isto é, pregam de acôrdo com a revelação transmitida pelo testemunho apostólico (1Jo 4.1-3).

4. *Tradição e* —> *Escritura*. A obra de Deus em Cristo dá nascimento a uma tradição apostólica que participa do caráter divino da revelação e que é, conseqüentemente, uma tradição válida e não uma tradição humana. Desaparecendo os apóstolos, a tradição está fixada por escrito. Já está, por fragmentos, nas Epístolas de Paulo. É na Escritura que encontramos agora a tradição. Assim como ùnicamente a tradição apostólica é válida, porque sòmente ela se refere à obra de Deus em Cristo do qual é o comentário autorizado, a Escritura, que contém o depósito apostólico é na Igreja a única expressão autorizada da tradição.

PH. H. MENOUD

TRANSFIGURAÇÃO

Os três evangelhos sinóticos (Mt 17.1-8; Mc 9.2-8; Lc 9.28-36) preservaram-nos um relato da "transfiguração" de Jesus. Êste têrmo neolatino dá imperfeitamente o sentido da palavra grega que figura em Mt e Mc (pois, Lucas, versículo 29, registra simplesmente que "o aspecto de seu rosto alterou-se"). Esta palavra (cf ainda Rm 12.2 e 2Co 3.18) relaciona o fato ao tema apocalíptico judeu da glória do Messias e dos fiéis nos últimos dias, glória representada pela côr branca resplandecente (Ap 1.14; 2.17; 3.4-5; 4.4; 6.11 etc. e já Zc 1.8; 6.3,6; Dn 7.9).

A perícope não descreve, portanto, a metamorfose de um homem em uma divindade, nem a divinização de um iniciado no sentido helenístico, nem mesmo uma espiritualização progressiva, como se Jesus estivesse "maduro para a entrada imediata na existência eterna" (Godet), porém, como o declara a voz de Mc 9.7, que Jesus *é* (não: torna-se) o Filho bem-amado, ou seja, o Messias (cf a mesma voz no relato do batismo de Jesus: Mc 1.11 levando a Sl

2.7). Jesus está "revestido" de glória por Deus; a menção de suas vestimentas resplandecentes (e do rosto, em Mt e Lc) não possui nada de restritivo ou de exterior; esta —> *vestimenta* concerne à pessoa inteira considerada em sua missão histórica e o significado que Deus lhe dá. Podemos, pois, colocar o relato da transfiguração na linha dos textos nos quais Jesus *aparece* em sua glória escatológica a seus íntimos (neste caso a Pedro, Tiago e João) sem todavia nada perder de sua humanidade; batismo, confissão de Pedro em Cesaréia, Getsêmani, aparições do ressuscitado, etc. Êste relato particular expressa, pois, uma nota constante da cristologia evangélica.

Mas o tema da revelação messiânica aos discípulos (antecedente da última manifestação) não é único que contém tal texto extraordinário. A exegese recente viu nisto, ora o relato de um sonho ou de uma visão dos discípulos, ora uma etapa marcante no processo da espiritualização de Jesus; ora uma aparição do Ressuscitado, deslocado no tempo, ora a prefiguração do Cristo voltando nas nuvens; ou ainda uma cena da entronização de Jesus na dignidade messiânica, segundo o cenário judeu tradicional da festa do Ano Nôvo, no curso da qual o rei israelita, representando Iavé, era investido com a dignidade suprema. Tôdas estas hipóteses e especialmente a última, salientam elementos incontestáveis do texto que, contudo, exige observações mais precisas:

1. O *local* do relato,, no plano da narração, é o mesmo nos três evangelhos: a transfiguração está situada entre os dois primeiros anúncios da Paixão. Logo após êste acontecimento (cf Mc 9.12 par), observa-se os discípulos interrogarem-se sôbre o que pode significar "ressuscitar", enquanto Jesus chama sua atenção sôbre os sofrimentos anunciadores de Elias. Se o relato do —> *batismo* demonstra que Jesus, solidário com o pecado de seu povo, não deixava de ser o Filho bem-amado, nosso relato parece querer tomar êste tema, mas em têrmos inversos: aquêle que foi revestido da glória messiânica, avança agora em direção à morte; no desígnio de Deus, esta glória não exclui a ignomínia da cruz; ao contrário, compreende-a.

2. A aparição de Moisés e de Elias não significa, certamente, que os céus se abrem sôbre Jesus e que êle habita temporàriamente no céu; os dois personagens representam, respectivamente, a Lei e os profetas. Sòmente o VT pode fazer compreender a Jesus, depois aos discípulos, a necessidade da Paixão; o versículo 31 de Lc, que lhe é próprio, interpreta explìcitamente esta presença do VT junto a Jesus: "Moisés e Elias conversavam com Jesus sôbre a *partida*" (isto é, a morte, cf 2Pe 1.15) que se iria cumprir. A aparição de ambos os personagens devia, ademais, marcar o comêço da era messiânica (cf Ml 4.5 e Ap 11.13).

3. O "sono" dos discípulos, mencionado por Lucas (e no vers. 7 de Mt), bem como a sugestão de Pedro de construir três tabernáculos, provável alusão às choças de folhagem da festa dos Tabernáculos) demonstram a incompreensão espiritual do homem diante da glória messiânica. Esta incompreensão é sobretudo "impaciência, ou seja, recusa dos sofrimentos do Filho do Homem. Tornar êste relato o testemunho de uma visão ou de uma experiência religiosa dos discípulos, vai ao encontro de sua profunda intenção; a glória da transfiguração pertence exclusivamente ao Crucificado.

4. A nuvem, comum aos três relatos, significa a presença de Deus, como a nuvem que repousava sôbre o Tabernáculo. Isto é, o ator principal do relato não é Jesus, mas Deus, invisível, porém presente. O mistério sublinhado pelo relato não é o da transformação de Jesus num ser mais ou menos divino, mas o da presença ativa de Deus "sôbre" o humilde destino do Filho do Homem.

Seja qual fôr a representação dada ao que se passou no monte da transfiguração (monte identificado como Tabor por alguns, como Hermon por outros), importa recolher a afirmação central do relato, afirmação que harmoniza com um dos temas magnos da tradição evangélica, a saber: Os discípulos de Jesus (mas ùnicamente os discípulos), testemunhas de seus sofrimentos e do revés da cruz, também testemunharam, ainda que tardiamente e com incompreensão espiritual, "sua glória" (Jo 1.14: texto que, aliás não se refere à transfiguração, porém, de acôrdo com a cristologia joanina, ao destino do Filho).

P. BONNARD

UM

Os termos agrupados nas linhas seguintes não se articulam uns sôbre os outros de uma forma absolutamente coerente. Tanto em português como no original hebreu ou grego, êles procedem de raízes bem diversas recobrindo acepções nem totalmente equivalentes nem exatamente complementares ou opostas: apresentam, contudo, tal parentesco que haverá mais vantagens em expô-los juntos sem assinalar a cada qual um artigo em separado.

1. *A unicidade, atributo de Deus e marca da divina revelação.* Em numerosos trechos, entre os quais cumpre notar Dt 6.4; Mc 12.29,32; Jo 8.41; 17.3; Rm 3.29-30; 16.27; 1Co 8.4; Gl 3.20; Ef 4.6; 1Tm 1.17; 2.5; Jd 25, a Escritura proclama a unicidade de Deus.

Porém, para serem entendidas corretamente, estas declarações não devem ser desenvolvidas

abstratamente, à maneira de proposições filosóficas. Deus, com efeito, revelou-se e explicou sua unicidade numa História particular, isto é, na História da salvação, real e concreta.

a) Na História da salvação — aliás tôda subordinada à —> *eleição* divina o "um" representa papel principal, suscetível de ser levado às duas determinações seguintes:

1) Os homens, as nações e, de modo mais geral, até os sêres animados e inanimados de qualquer índole, não possuem alcance a não ser na medida que Deus os torna instrumentos de sua obra e, portanto, meios de sua revelação. Nessa capacidade, porém, têm alcance universal. *Só Israel* foi escolhido por Deus (Am 3.2): mas em Israel serão abençoadas tôdas as nações (Gn 12.3; cf Jo 4.22). Igual acontece com qualquer vocação divina: *um só* cumpre o destino de todos, e êste destino de todos cumpre-se em *um só* (cf Gl 1.15s; 1Co 15.9s; Rm 9.3; 2Co 1.4-6; 4.11-15; Cl 1.24, etc.). Tal concepção transcende qualquer oposição entre "coletivismo" e "individualismo".

2) De modo análogo, a História da salvação é o teatro onde se representa, de fato, a História universal na sua integridade. Ainda mais: a História da salvação depende, ela mesma, de momentos decisivos e únicos que comprometem passado e porvir. Um acontecimento único, "uma só vez" (Hb 6.4; 9.26-28; 10.2,12-14; 1Pe 3.18; Jd 3), "uma vez por tôdas" (Rm 6.10; Hb 7.27; 9.12; 10.10), cristaliza todo o passado e determina todo o porvir. Tal noção ultrapassa a oposição entre "contingência" (pôsto que, "uma única vez", determina tôdas as coisas) e "necessidade" (visto que "esta única vez", imputável só à liberdade de Deus, era mister para determinar tôdas as outras) da evolução histórica.

Compreende-se então o alcance, altamente significativo, de declarações como Mc 10.21; Lc 10.42; Mt 5.18s; Tg 2.10; Gl 5.14; Mc 14.37; Ap 17.12; 18.8-10. *Uma* única coisa é necessária para a vida humana. A lei de Deus resume-se num só mandamento. *Uma* única transgressão torna culpado. *Uma* única hora é decisiva.

b) A noção de unicidade, tal como aqui definida, aplica-se essencialmente a dois aspectos fundamentais do testemunho neo-testamentário:

1) *Adão e Cristo.* A humanidade tôda procede de *um só* homem (At 17.26). Ora, neste único homem representou-se e perdeu-se o destino de tôda a humanidade (Rm 5.12). De conformidade com o exposto acima, a queda de Adão não é nem a causa necessária nem o exemplo contingente do pecado da humanidade, pois transcende esta oposição insolúvel. Por um lado, sem dúvida, sua queda determina o porvir "uma vez por tôdas", já que uma só vez determina tôdas as vêzes. Mas, por outro lado, ela cristaliza também todo o porvir: pois tôda a História posterior, constantemente confirmada, encontra-se já nesta única vez. Portanto, não apenas os homens são pecadores porque Adão pecou, mas Adão pecou porque os homens são pecadores. Tal é o pêso e inércia da História humana. O que acontece *num* só lugar (porém, o lugar decisivo), *num* só momento (porém, o momento decisivo) é revelador de tudo.

Entretanto o pêso da unicidade histórica, da qual os homens por Adão tinham tirado sua perdição (1Co 15.22), será utilizado por Deus para salvá-los e glorificar-se a si mesmo (Rm 5.12-17; 1Co 15.21s, 42ss). Esta "uma vez por tôdas" de Adão será seguida, pelo poder de Deus, da "uma vez por tôdas" de Cristo. A Adão, o *primeiro* homem (englobando todos os demais homens), sucederá aquêle que, literalmente, é o *segundo* se, de Adão a Cristo, todos os homens estavam absorvidos na unicidade adâmica. Um, por todos, havia pecado uma vez por tôdas. Também um, por todos, salvará o pecado uma vez por tôdas (Jo 11.50-52; 18.14; 2Co 5.14-15; Hb 10.11-18).

2) *Cristo e a Igreja.* Assim como todos os homens estavam em Adão, todos os homens estão desde já em Cristo. Há, contudo, uma diferença essencial entre a maneira de ter parte com Adão e a maneira de ter parte com Cristo. Com Adão participamos por natureza, mas é pela fé que participamos com Cristo (Ef 2.3-8). É preciso sublinhar contudo que esta diferença na maneira de participar não acarreta que a unicidade englobante de Cristo seja menos real do que a de Adão. É, pelo contrário, mais real, visto que, sobrepassando a unicidade adâmica (Rm 5.15-21; 1Co 15.45-49), e tornando-a caduca, ela mesma fica única e definitiva.

Cristo é o homem nôvo que engloba todos os demais: o destino dos demais homens, representando-se em Cristo e sòmente em Cristo, descansa doravante definitivamente em Cristo. Todos, literalmente, estão "nêle", não em virtude de alguma relação mística intemporal, mas pelo poder decisivo da unicidade histórica da obra de Deus. Os homens que crêem não fazem senão reconhecer o que deverão, algum dia, reconhecer todos os homens (Jo 5.24ss; 1Co 15.23-28). Os crentes, pela fé, reconheceram que sua existência e a dos demais homens está ligada indissolùvelmente à de Cristo. Daí o uso repetido do prefixo "*syn*" ou "com" (com o Cristo): con-viver (Rm 6.8; 2Co 7.3), co-sofrer (Rm 8.17), ser con-crucificado (Rm 6.6; Gl 2.19), co-morrer (Rm 6.8; 2Co 7.3; Cl 2.20), ser co-sepultados (Rm 6.4; Cl 2.12), co-ressuscitar (Cl 2.12; Rm 8.32; 2Co 4.14; 13.4; Fp 1.23; Fp 1.23; Cl 3.3-4; 1Ts 4.14; 4.17; 5.10), co-herdar (Rm 8.17), co-reinar (2Tm 2.12; cf Cl 2.13; Rm 8.32 etc.).

Participando no Cristo, comprometida inteiramente no Cristo, a Igreja, corpo de Cristo, tem parte na mesma unicidade que êle, bem como em tôdas as suas marcas (Ef 4.4-6).

A comunhão com o Cristo, tal como se realiza essencialmente na —> *eucaristia,* implica necessàriamente o reconhecimento de seu único senhorio (1Co 10.14-22).

2. *Unidade, resultado da participação na unicidade da obra divina em Cristo.* Todos os crentes, representando em esperança todos os homens (1Co 15.22s), são "um" em Jesus Cristo. Por obra do Espírito, são "um" com o Cristo (1Co 6.17) e "um" entre êles (Rm 12.5; Gl 3.28; Jo 11.52; 17.23).

Esta unidade com Cristo não acarreta que, sendo nossa existência englobada na de Cristo, nossa pessoa se confunde com a pessoa de Cristo. Formamos apenas o corpo de Cristo, do qual só Cristo é e haverá de ser a cabeça (Ef 1.22s; Cl 1.18). Visto que a unidade do Pai e do Filho não implica na confusão de ambos (Jo 17.20-23), a unidade dos crentes com Cristo não os coloca no lugar do Cristo.

Da mesma forma, a unidade dos crentes entre si, sua comunhão fraternal, longe de transformá-los em indivíduos idênticos, cópias de um tipo uniforme, efetua-se precisamente através de sua diversidade. Ainda mais: sua comunhão alcança todo seu significado pelo fato de que são diferentes. O corpo de Cristo possui membros diferentes: esta diferença não sòmente não compromete a unidade, mas condiciona a unidade. Pois a unidade cristã é orgânica e estruturada, isto é, exatamente o oposto da uniformidade. Não suprime ela, mas confirma e santifica a diferença entre homem e mulher (1Co 11.3-6; 14.34s), judeus e pagãos (1Co 9.20), livres e escravos (1Co 7.17; Cl 3.22), ricos e pobres (2Co 8.9.15). Idêntico sentido dar-se-á à *comunhão* entre judeus-cristãos e gentios cristãos (Pelo têrmo "comunhão", Paulo designa, às vêzes, a coleta em favor dos hierosolimitas: Rm 15.26; 2Co 8.4). A nova aliança até cria novas diferenças entre homens no fito de melhor uní-los. Os apóstolos e os fiéis estão em comunhão pelo fato mesmo das diferenças que os distinguem (At 2.42; 1Jo 1.1-4). O mesmo se pode afirmar dos apóstolos entre si (Gl 2.9), dos diversos ministérios e dos vários serviços (1Co 12.4-30), dos fortes e dos fracos (Rm 14.1-15.13). A unidade do Espírito manifesta-se no amor dos homens por outros homens que não lhes são semelhantes. Comunhão não é confusão, mas participação em um ser diferente de si. (Na nova economia, tornar-se-ia absurdo o matrimônio, se houvesse mister compreender de outra forma trechos como Gl 3.28. Observação válida para as outras diferenças.)

3. *Divisão, sinal e conseqüência do pecado.* Sendo a unicidade do Cristo o fundamento da unidade da Igreja e dos crentes, segue-se que tôda divisão na Igreja e entre os crentes constitui um tristíssimo sintoma: a unicidade de Cristo está posta em questão e seu senhorio contestado (1Co 1.10-13). Daí a intransigência com que o NT condena qualquer cisma, qualquer heresia, qualquer divisão dos crentes em partidos (Rm 16.17; 1Co 11.18; 12.25; Gl 5.20; Fp 2.3; Tt 3.10, etc.). Pois a divisão entre crentes atesta que suas diferenças (legítimas quando *no seu lugar*) tomaram o passo sôbre a obediência ao Espírito do *único* Senhor. União sem confusão, diferenças sem separação, eis, segundo o NT, a unidade deixada por Cristo a seus discípulos e fundada na própria relação de Cristo com o Pai (Jo 17.10).

J.-L. LEUBA

UNGIR ou UNÇÃO

1. Para ungir usava-se um óleo sàbiamente preparado (Ex 30.23ss). Mediante a unção, Israel consagrava a Deus para servir a obra divina em Israel ou no mundo aquilo que o próprio Deus separava para si: sejam lugares (Gn 28.18), sejam objetos (Ex 30.26ss; 29.2), ou sobretudo homens encarregados de determinado —> *ministério*: rei (1Sm 9.16; 16.3; 1Rs 1.34, etc.), profeta (1Rs 19.16), sumo sacerdote (Ex 28.41; um redator posterior estendeu êste uso a todo sacerdote, em substituição da mera aspersão lustral, ver Lv 8.30). A unção destina sempre a uma obra peculiar no divino serviço: Deus é o autor verdadeiro da unção, embora atue mediante homens (1Sm 16.15; 1Cr 11.3; 2Cr 22.7); daí a expressão "o ungido do Senhor" = o Cristo de Iavé (1Sm 26.9,16; Lm 4.20; ver Jo 6.69). Pela unção o eleito é separado, introduzido na esfera divina: com poder de comparecer perante Deus em nome do povo, e obrar como representante de Deus. Todavia esta unção nada tem de mágico e Deus está livre para rejeitar seu ungido (Saul!) ou desqualificar a quem usurpasse a unção (Absalão).

2. Usava-se óleo (fruto da oliveira que, como a videira, simboliza a eleição) para conferir a unção, por considerar Israel que êle era matéria de saudáveis propriedades: além de ser uma marca de alegria, riqueza e liberdade (Sl 23.5; Jl 1.10; Mq 6.15; ver Mt 6.17) — portanto, importante objeto de toucador — o óleo serve para a saúde (Is 1.6; Lc 10.34; Tg 5.14), como tônico por excelência. Convém portanto aos ungidos (saúde e santidade são afins nas perspectivas bíblicas, pois a santidade significa um degrau superior na posse do poder vital) chamados a realizar coisas extraordiná-

rias: em certo modo o óleo é o veículo do Espírito de Deus (1Sm 10.1-6; 16.13; 2Sm 23. 1-2; Is 61.1) que investe o eleito de Deus da fôrça necessária para cumprir a sua vocação.

3. A conjunção do —> *Espírito* e da unção convém particularmente ao NT, onde — coisa digna de menção! — o óleo não figura mais como "sinal visível da graça invisível".

a) Constatação verdadeira primeiramente para o próprio —> *Jesus*. Êle é ungido por Deus, no seu batismo, "de Espírito Santo e de poder" (At 10.38). Certamente êle não é um ungido entre tantos outros, mas o Ungido por excelência (em hebr. *Messias*, em grego *o Cristo*): "o Cristo, o Filho do Deus vivo" (Mt 16.16 par). Êste têrmo de *Cristo*, que já na primeira geração cristã, se tinha convertido em aposição ao nome de Jesus, designa primordialmente um estado. Sendo *o* Cristo, Jesus é antes de mais nada o rei, o nôvo Davi esperado para o fim dos —> *tempos* (Mt 2.2; 21.5; 27.11 par; Lc 23.2; Jo 12.13; At 17.7, etc.), o que valoriza e realiza tudo que a realeza tem significado para a antiga aliança. Porém, a tradição eclesiástica, apoiando-se em textos veterotestamentários que tratam da consagração, mediante a unção, de profetas e sacerdotes, certamente não errou quando afirmava que êste título de *Cristo* resume e contém a plenitude dos ministérios antigos que Jesus valorizou e realizou, e consequentemente o ministério profético (Lc 4.18ss = Is 61.1ss) e sacerdotal (diretamente não relaciona o NT a unção com o ministério sacerdotal de Jesus, a não ser em At 4.27 onde ela é relacionada com seu ministério de —> *servo* que morre vicàriamente pelo povo, e nos textos abundantes que falam do Cristo que expira sôbre a —> *cruz*). Aliás, já no VT, o *rei* cumpria legitimamente o —> *ministério* profético (1Sm 10.6-10; 2Sm 23.1-2) ou sacerdotal (1Sm 14.35; 2Sm 6.14; 1Rs 8.55).

b) A unção do Espírito foi conferida não sòmente a Jesus: depois da Ascensão, o Espírito foi espalhado também sôbre a —> *Igreja*, sua representante sôbre a terra e sua comissionada que continua a obra escatológica da salvação (At 2.1ss). Esta unção do Espírito está intìmamente ligada ao —> *batismo*, que precede ou segue imediatamente (ver Jo 3.5; At 2.38; 9.17-18; 10. 44-48; 19.5-6; 1Co 12.13-14, etc). Portanto todo batizado é também um "cristo" (2Co 1.21) (—> *Sêlo*). Aparentemente desta mesma unção do Espírito no batismo é que fala São João na sua primeira carta (2.20-27), e não duma —> *imposição das mãos* conferida ao nôvo batizado (At 8.14ss: visa êste texto provavelmente sublinhar a integração da Igreja samaritana à Igreja apostólica).

c) A unção de óleo não está porém ausente do NT; é lembrada a sua virtude curativa (Mc 6.13; Tg 5.14). Quanto ao gesto da mulher derramando sôbre a cabeça e os pés de Jesus um vaso de precioso bálsamo, e que os Evangelistas conservaram em diversas narrações (Mt 26.6-13; Mc 14.3-9; Lc 7.36-50; Jo 12. 3-8), aparece êle como uma confissão da messianidade de Jesus.

D. LYS

VENCER

1. *Vencer*: eis todo o drama da redenção do mundo em Jesus Cristo; a Bíblia inteira declara ser Jesus Cristo a vitória de Deus sôbre o Adversário. Falando absolutamente, o próprio *Eterno dos Exércitos*, o Altíssimo, o Todo-poderoso é o vencedor. Ao próprio Eterno pertence a vitória, bem como o reino, a justiça, a santidade e a glória; não como atributo, mas como modo de ser, de manifestar-se e de agir. O combate, prelúdio da vitória final, não é um combate arriscado entre duas potências iguais e homogêneas; a Bíblia desconhece qualquer dualismo: antecipadamente e desde a primeira incursão do Adversário no mundo, Satanás é "reprimido", e a vitória é prometida "à posteridade de Eva" (Gn 3.15); Caim recebe ao mesmo tempo a ordem e a possibilidade de ganhar a vitória sôbre o pecado ("mas a ti cumpre dominá-lo" Gn 4.7). Eis porque, de Abraão a Jesus Cristo, ao longo da História da salvação (=da vitória de Deus revelada no mundo), esta vitória de Deus aparece sempre associada à vitória *da fé*. Esta é a perspectiva da *aliança* (ver —> *aliança*) tôda: é mister compreender os numerosos relatos de vitórias alcançadas pelos patriarcas, Moisés, Josué, Juízes e Reis, através desta fé (Gn 14.13-14; Ex 14.13-14; 15. 1-27; 17.8.16; Js 6ss; Jz 6-7; 1Sm 17.45; etc): essas vitórias são sinais da presença do Eterno *com* o seu povo ou *com* o seu "ungido", o "seu escolhido".

A vitória é adquirida, em todos os casos, pelo "braço poderoso", pela "destra de Deus", "no nome do Eterno dos Exércitos". Às vêzes entra em cena o —> *"anjo"*, o "chefe dos exércitos do Eterno" (Js 5.13-15; Dn 10. 13-20; Is 37. 26), ou ainda o próprio Eterno (Ex 14.14). Ao invés, as derrotas e revêses sofridos por Israel no curso da História, também manifestam a vitória do Eterno, porém, desta vez, *contra* seu povo, a fim de proclamar sua justiça e santidade. O mesmo Eterno que marcha *à testa de seu povo* para "arrasar seus inimigos" (Sl 68), levará também ao combate e à vitória os inimigos de Israel, quando êste vier a romper a aliança com sua idolatria ou sua incredulidade, comportando-se como *inimigo* de Deus (Jz 2.10-21). Desta forma profetiza Jeremias a derrota e a ruína de Jerusalém e reconhece no vencedor, Nabucodonosor, um servidor de

Iavé (Jr 27.6), encarregado de executar os grandes julgamentos de Deus sôbre Israel (Jr 15.1-8; etc.). Assim joga-se o misterioso destino de Israel, o qual, após o combate singular de Jacó com o anjo do Eterno (Gn 32.24ss), recebe vocação de ser conjuntamente "vencedor" e "vencido" na luta que, *por* ou *contra* Deus, terá que travar como testemunha da divina *Justiça*.

2. Esta mesma relação entre vitória e justiça encontra-se no plano da vida pessoal do crente; o Salmista (51.6) confessa sua derrota e sua culpa sob os golpes da justiça de Deus ("Tu serás vencedor em teu julgamento" = em tua demanda). Tal caráter jurídico da vitória divina é acusado ainda mais na pregação dos profetas quando anunciam a ruína e o castigo de Israel e de Judá como justo veredito de uma "causa" que Iavé finalmente ganhará contra seu povo (Os 4.1-4; 5.1,11; Mq 6.1-15). As mesmas promessas messiânicas associam estreitamente o advento do Messias, "ungido de Iavé" e esperado como "Rei da glória" (Sl 24.7s), com o triunfo da justiça prefigurado, ora pela vitória de Ciro, libertador de Israel oprimido (Is 45.1-8, 22-25), ora pelo ministério do —> *Servo* de Iavé que "não se cansará até que tenha feito triunfar a justiça sôbre a terra" (Is 42.4,21), ou ainda pelo humilde e pacífico rei de Jerusalém, "justo e vencedor" (Zc 9.9).

3. O tema da vitória, simultâneamente messiânica e escatológica, encontra-se no NT, de maneira muito discreta nos Sinóticos. Os —> *milagres* de Jesus, em particular as curas de endemoninhados, são sinais anunciadores da vitória decisiva sôbre Satanás. Êste triúnfo, implicado na parábola do forte valente (Lc 11.21-22), é profetizado por Jesus na oportunidade da volta dos 70 discípulos (Lc 10.17-20). A vinda do Filho do Homem "em glória" está descrita como o advento do "juiz das nações" (Mt 24.30s; 25.31ss). Os escritos joaninos dão amplitude maior ao tema, identificando a vitória final do Cristo, vencedor e juiz do "príncipe dêste mundo", com seu triunfo na cruz e na ressurreição (Jo 12.31; 16.33). Esta vitória é ganha, ao mesmo tempo, sôbre "o mundo", o pecado, a morte, o Anticristo; e dela já participam os crentes, mediante a fé (1Jo 2.13s; 4.4; 5.4s).

Igualmente Paulo, quando ensina a justificação pela fé, torna estreitamente dependente o combate e vitória da fé em nossa vida, da vitória única e decisiva do Cristo vencedor, isto é, da vitória conquistada pela cruz e ressurreição. Em virtude da livre graça de Deus e pelo decreto de sua justiça, tudo se cumpriu, uma vez por tôdas, sendo Cristo o vencedor do pecado e da morte: a —> *fé* consiste em apropriar-se desta vitória já ganha e vivê-la (Rm 5.1-5; 6. 3-11; 1Co 15.57).

Entretanto, mesmo quando já conquistada, a vitória de Jesus Cristo permanece ainda futura e só será manifesta na segunda vinda. Eis porque a vida cristã continua sendo um combate: o pecado já vencido fica ainda por vencer e dominar (Rm 12.21). Eis o porquê do Apocalipse: anuncia êle a manifestação final do *Vencedor* (Ap 5.5; 6.2), a *vitória do Cordeiro* (Ap 17. 14). De todos os livros do NT, êle é que contém maior número de exortações à perseverança na fé nas promessas feitas "àquele que vencerá" (2.7; 3.5,12; etc.).

H. ROUX

VER

1. O verbo "VER", aqui, só nos interessa na perspectiva que oferece quando Deus ou o Cristo são seu sujeito ou seu objeto. De fato, nos textos bíblicos, "Ver" impregna-se então de um sentido teológico bem preciso, expressando uma modalidade peculiar de relação e de revelação: o sentido visual, primordial subjacente, oculta-se deixando lugar ao sentido espiritual. Nesta modalidade especial de relação, "ver" indica uma proximidade imediata de Deus para o homem, ou do homem para Deus, nada separando mais o Criador da criatura, achando-se Pai e filho "face-a-face". Na sua peculiar idéia de revelação, "ver" denota a possibilidade de um conhecimento direto e extraordinário de Deus, condicionado quer ao nosso ser sensível e terrestre, quer ao nosso ser escatológico e eterno, e suscetível de preceder ou de acompanhar esta outra modalidade nossa de conhecer, provisória mas, aqui na terra, única decisiva, qual seja a —> *fé*. A fé é para esta terra; será substituída no Reino pela visão enfim revelada.

Conhecer a Deus "na evidência intuitiva" foi a mais tenaz das aspirações religiosas humanas. O esfôrço da piedade helenística, em particular, almejou por esta visão do sacro que tornaria coisas e sêres divinos um "espectáculo" oferto à nossa contemplação. As iniciações tinham por finalidade introduzir-nos aos arcanos desta intuição. "Bem-aventurados os olhos que viram!" rezam os hinos homéricos. Sem dúvida a gnose insiste no tema da invisibilidade de Deus (criando assim uma fonte inesgotável para a mística ulterior que procurará incansàvelmente seu Tabor nas "trevas" divinas). Porém simultâneamente os mesmos gnósticos pretenderam alcançar o seu objetivo divinizando o homem e assim salvando os obstáculos à contemplação imediata da divindade.

Tornou-se clássica a oposição que coloca em paralelo, por um lado, a sêde inapagável de visão, raiz da mística conatural ao homem, e por outro lado, a fé profética, própria de Israel, "demonstração das coisas que não se vêem" (Hb 11.1), "fé que provém do que se escuta" (Rm

10.17). Tal paralelismo corre bastante parelho com o paralelismo "Eros-Agape" (amor-cobiça e amor-dom de si). A visão intuitiva semelha-se a Eros, pois sendo o gozo supremo do homem, gera a cobiça de tomar posse do Deus vivo e "invisível" (1Tm 1.17; 6.16), despido não por certo de mistérios mas sim de santidade. O entendimento da fé, pelo contrário, parece-se à Agape: a fé subordinada à Palavra gera a obediência austera no homem que recebe a boa nova da graça divina. Entretanto, o pensamento bíblico não exclui tôda "visão"; pelo contrário, a visão — em atitude dialética com respeito à fé — desempenha um papel ininterrupto no decorrer da História da revelação.

2. *Deus vê,* eis a primeira revelação da Bíblia. Seu universo abrange o universo inteiro (Jó 28.24), acompanha cada homem (Sl 33.12), sonda os rins e os corações. Se o iníquo duvida dêste olhar e o rejeita, o crente tem a certeza constante disto (Sl 94.9). Êste olhar é primeiramente a expressão perfeita da solicitude e do —> *amor* de Deus: amor de sua criação quando se inclina desde a primeira manhã sôbre sua obra para seguí-la com o olhar (Gn 1.4); amor de seu povo, do qual vê os sofrimentos no Egito (Ex 3.7) e ao qual não cessará de observar com um ôlho atento; amor de cada homem em particular (cf Sl 139), dos humildes, muito especialmente (Sl 138.5) dos acabrunhados pela miséria (Sl 25.18), dos que o invocam no segrêdo (Mt 6.4). A êste olhar de Deus estão suspensas suas esperas, sua esperança e a certeza de intervenção final do Eterno. O olhar de Deus parece efetivamente também comum ao sinal de sua onipotência (Sl 104.32), o penhor de sua justiça (cf Jó 24.23; Gn 6.12, etc.), às vêzes, a prova de sua ira (Jó 7.19). O primeiro capítulo de Ezequiel, considerado por Israel como a revelação suprema, descrevendo as rodas do carro cheias de olhos atesta assim o ato de fé decisivo: *Deus tudo vê!*

3. Mas o homem em si, pode ver a Deus? Não, proclama o V.T. Não porque Deus seja de essência invisível, mas porque é três vêzes santo. Após a queda, ocultou-se, o homem foi banido de diante da sua face. É por sua —> *Palavra* que, na sua graça, Deus revelará ao povo que o escuta, sua presença constante. É por meio de sua palavra que doravante cumprirá sua libertação. Esta proibição pesa desde então sôbre o homem pecador: "Ninguém pode ver a face do Senhor sem morrer" (cf Ex 19.21; 33.20; Jz 13.22; o reflexo de Elias em 1Rs 19.13. Em 1Sm 6.19 vê-se que há perigo até em dar uma olhadela na arca). E contudo o V.T. faz-nos penetrar quase tremendo nessas horas fulgurantes em que alguns foram admitidos a contemplar o Senhor face à face. Deixamos de lado a expressão comum; "O Senhor apareceu a um determinado e disse-lhe..." (cf Gn 17.1): êste verbo marca sòmente a presença do Eterno que se manifesta falando com seu servo. Numerosas passagens atenuam, ademais, o escândalo dêste face à face empregando expressões como: ver o —> *anjo* do Senhor (Jz 6.11ss) ou ver a —> *glória* do Senhor (cf Sl 27.4; 96.6). Tem-se mesmo o curioso exemplo dos LXX que traduzem Ex 24.10; "Moisés e os anciões de Israel viram o Deus de Israel" por "êles viram o lugar onde se encontrava o Deus de Israel." Alguns textos todavia vão mais longe e afirmam o impossível: homens viram a Deus, contemplaram-no, espantados de estar ainda vivos, testemunhas de sua graça. É o caso de Jacó no caminho de volta, em Peniel (Gn 32.30). É o caso de Moisés, nas passagens repetidas do Êxodo (cf também Nm 12.6-8) quando o vemos subir a montanha santa e, em temor e tremor, ali encontrar seu Deus. Em nenhuma outra parte os textos atestam uma intensidade semelhante; em nenhuma outra parte afirmam com mais intransigência a impossibilidade mortal de enfrentar a santidade de Deus e em nenhum outro lugar introduzem o homem bem diante na intimidade com êle. Tudo quiçá pode ser resumido na surpreendente passagem de Êx 33.17ss onde Moisés é admitido a contemplar o Senhor "pelas costas": enquanto passa o Senhor, sua própria mão protege o olhar de seu amigo. São ainda os profetas: Miquéias (2Cr 18.18), Isaías (a célebre visão do capítulo 6), Ezequiel (cap 1), que tiveram tal privilégio. Tais visões têm um ponto comum: não vemos nunca os "homens de Deus" buscá-las por causa delas mesmo. São elas concedidas por livre iniciativa de Deus. Como tôdas as experiências espirituais na Bíblia, não constituem elas o objetivo supremo da piedade e da fé, o cume da ascese e da mística, muito pelo contrário um ponto de partida: não a finalidade, porém a intervenção primeira de Deus que se revela com poder a fim de conduzir seu povo na História da salvação. Voltamos a encontrar aqui as grandes horas passadas na origem das etapas marcantes da vida do povo escolhido. Jacó tornando-se Israel, Moisés recebendo a Lei, os profetas no limiar de seu ministério. Estas visões serviram de fundamento para a revelação "da Lei e dos Profetas".

O carácter excepcional destas visões é afirmado com fôrça após a morte (Jó 19.26 é o exemplo mais comovente), e especialmente, no judaísmo posterior, vê-se aparecer na perspectiva escatológica esta espera de uma aparição final de Deus, manifestando-se para o olhar das nações, justificando a fé de uns, confundindo a incredulidade dos outros, e estabelecendo o nôvo reino. Esta espera toma uma forma particular enfim na piedade dos salmos em que a manifestação da glória de Deus realiza-se, como de antemão, na adoração cultual e a contem-

plação do Senhor no —> *Templo* de Jerusalém (ex Sl 63.3; 27.4).

4. No limiar do evangelho, cumprindo esta espera, ressoa a proclamação apóstólica: "Ninguém jamais viu Deus; o Filho unigênito é aquêle que nos fê-lo conhecer" (Jo 1.18), proclamação que é apenas o eco desta afirmação do próprio Jesus: "aquêle que me viu, ao Pai" (Jo 14.9; 12.45). Mas esta aparição do Filho do Homem, anunciada por Daniel, em quem Deus revelou-se aos olhos do mundo porque tanto amou, reparte-se em dois momentos: a dupla vinda do Cristo, a encarnação e a *parusia,* às quais correspondem duas maneiras de "vê-lo".

a) *A encarnação.* Esta prmieira vinda é misteriosa; como diz Pascal, Deus "quando era mister que aparecesse, escondeu-se ainda mais revestindo-se da humanidade". Os sinóticos centralizam êste mistério em tôrno do —> *reino*; João centraliza ao redor da pessoa de Jesus. "Bem-aventurado os olhos que vêem o que vêdes..." (Mt 13.16; cf Mt 11.4) e ao mesmo tempo "o reino não vem de maneira a chamar os olhares" (Lc 17.20). Ùnicamente a eleição permite discernir pela fé (cf Mc 4.11.12). É exatamente o que repete, a seu modo, Jo 9.35-39. A tensão entre a fé e a vista é mais aguda do que jamais (Recomendamos o estudo que O. Cullmann consagrou a êste assunto: "La vie de Jésus, objet de la vue et de la foi, après le quatrième Evangile", cf *Mélanges offerts à M. Goguel,* Neuchâtel e Paris 1950 ou "Les sacrements dans l'Evangile johannique", Paris 1951, p. 10ss. Analisa as numerosas passagens tão significativas a êsse respeito). A visão de Jesus e de seus milagres é insuficiente para conduzir a quem quer que seja a descobrir nêle o enviado do Pai: mister se faz o "dom de Deus", a fé. Longe de serem privilegiados, os testemunhas oculares da vida terrestre de Jesus têm mais dificuldades do que nós para compreender o alcance incalculável: ainda não receberam o Espírito Santo. Não obstante são agentes indispensáveis à nossa própria fé, porque só êles podem reportar os acontecimentos desta vida terrestre. Eis o mistério único que os—>*apóstolos* têm que cumprir durante tôda a duração da Igreja, êles que testemunharam dêstes eventos da salvação (Lc 1.2; 1Jo 1.1), testemunhas da cruz, da ressurreição e da elevação do Senhor. A êste respeito, as aparições do Ressuscitado representam um papel decisivo Pelo fato de ter encontrado o Cristo no caminho de Damasco, basta para qualificar Paulo (1Co 9.1: não sou eu apóstolo? Não vi eu a Jesus?). Freqüentemente têm-se notado com que cuidado faz a distinção desta aparição de tôdas as visões que lhe foram concedidas mais tarde. Pode-se esquecer o grito de alegria que ressoa no dia da Páscoa: "Vimos ao Senhor!".

b) *A parusia.* Ver a face de Deus em seu reino, é participar de sua glória. Certos anjos já conhecem êste privilégio (Mt 18.10). Para descrever a herança do reino prometido àqueles que têm o coração puro, as Bem-aventuranças declaram que êles "verão a Deus." Hebreus recorda a respeito a santificação necessária (Hb 12.14; cf Sl 17.15). Porém nós não seremos levados todos juntos a esta visão derradeira de Deus senão pela vinda celeste do Filho do Homem. Sua aparição, aniquilando o pecado e a morte, porá fim à prova da fé, ao combate da esperança (Rm 8.18-27), abolirá distância e tôda separação e reintroduzirá a criação em presença do Pai. Cristo aparecerá então não mais no mistério, mas em plena luz, "sôbre as nuvens do céu". "Todo ôlho o verá" (Ap 1.7). Então "nós o veremos tal como é, e nós seremos semelhantes a êle" (1Jo 3.2; cf 2Co 3.18); "veremos face à face e conheceremos — como fomos conhecidos" (1Co 13.12). O mundo terá Deus por sol, "não haverá mais anátema, o trono de Deus será na cidade, seus servos o servirão, êles verão sua face" (Ap 22.4). Tais são as promessas e esperança supremas. Assim "gememos nós" escreve Paulo, pois "andamos pela fé e não pela vista, moramos ainda longe do Senhor". (2Co 5.1-8), "amamo-lo sem tê-lo visto, cremos nêle sem vê-lo ainda" (1Pe 1.8). experimentamos a espera ardente desta revelação da glória.

5. Contudo a alegria da Igreja já está aí: "Bem-aventurados, em verdade, aquêles que não viram e creram!" (Jo 20.29). Colocada entre as duas aparições visíveis do Senhor, a Igreja está chamada à felicidade da fé. Está ela como liberta do equívoco do tempo da encarnação, ela especialmente recebeu o Espírito Santo, a testemunha que lhe permite aprender a plenitude do que foi visto e saudado de longe pelos profetas e contemplado pelos apóstolos. O tempo do Espírito Santo é quando "vós me vereis", diz Jesus a seus discípulos (Jo 16.16, 19.22; cf 14.19). O Santo Espírito dá-nos de perceber a pessoa e a presença de Jesus ainda que seja atualmente invisível para o mundo. O Espírito Santo esclarece para nós êste espelho que é a Palavra de Deus, onde nos podemos então contemplar, num reflexo (cf 1Co 13.12; 2Co 3.18) a vida do Cristo, tal como aparecerá duas vêzes na História: Jesus caminhando em direção ao calvário, o Senhor vindo sôbre as nuvens do céu. Entre êsses dois polos, como uma fagulha que salta, nossa fé está assim suspensa. Sem nada ver, mas assim iluminada pelo Espírito, a Igreja contempla o Filho (Jo 6.40) e ela já tem a vida eterna. Por esta razão que, mesmo "se não pudermos mais conhecer Cristo segundo a carne" (2Co 5.16), Paulo não hesita

em pintá-lo para os olhos dos Gálatas (3.1). Por êste motivo a Epístola aos Hebreus exorta-nos a "olhar para Jesus", o princípio e o fim de nossa fé (12.2). Arraigada à pessoa de Jesus, a fé cristã é doravante, como Vinet relembrou de uma maneira inesquecível, um olhar. E para que êste olhar não se perca no irreal de uma mística desencarnada, a Escritura procura levá-lo sem cessar aos sinais visíveis e imediatos que nos são dados da presença do Senhor, aos penhores concedidos aos nossos olhos que nos atestam a realidade de sua vida, nosso —> *próximo*, rosto hoje oferecido do Filho do Homem, tão mais semelhante tanto mais desprezado (Mt 25.31-36; cf 1Jo 4-20), a comunidade da —> *Igreja*, "corpo" visível do Cristo, a água que escorre sôbre nossas frontes, o pão e o vinho dispostos sôbre a mesa.

M. BOUTTIER

VERDADE

1. Para o leitor habituado a mover-se na órbita do pensamento hebraico, a palavra *verdade* evoca essencialmente *solidez, certa, fidelidade* e *constância* (cf *Amém*). Nesta perspectiva, nossa concepção familiar de *verdade* (tal como na expressão: "dizer a verdade") é apenas um aspecto parcial e derivado da noção bíblica. O israelita fala de "um homem de verdade" (Ex 18.21; Ne 7.2; = um homem íntegro, fiel), com o qual se pode contar; de um "caminho de verdade" (Gn 24.48) que leva certamente ao alvo; de uma "planta de verdade" (Jr 2.21), da qual cumpre esperar bom fruto; de uma "paz de verdade" (Jr 14.13), duradoura e efetiva. Para êle, as riquezas verdadeiras opõem-se às riquezas injustas, isto é, que oferecem uma segurança enganosa (Lc 16.11); a graça divina é verdadeira (1Pe 5.12) porquanto oferece fundamento seguro. Julgar segundo a verdade (Ez 18.8) não é apenas estabelecer a objetividade dos fatos, mas, assim fazendo, libertar a verdadeira relação entre as partes e restituir sua base firme a uma existência ameaçada (cf Pv 14. 25).

Em muitas passagens do NT, entretanto, "verdade" corresponde não à palavra hebraica, mas à grega *"aletheia"* que, sem evocar qualquer idéia de solidez ou fidelidade, exprime bem o fato de alguma coisa ser *descoberta*, não calada e oculta, mas expressa e liberta das aparências que a velam. Assim acontece nas epístolas paulinas e também, frequente e sistemàticamente, nos escritos de João. As duas concepções não se excluem, mas são complementares e convergentes de tal maneira que nem sempre é fácil optar por uma ou outra.

2. A palavra "verdade", no primeiro ou no segundo sentido, entrou naturalmente no *vocabulário religioso e teológico*. Quando designa *o que é estável e certo, fiel e constante*, a palavra aplica-se comumente ao comportamento de Deus em face do homem, à maneira de Deus fazer-se presente e agir na existência humana. Nossas versões então escrevem quase indistintamente: "Deus de verdade" (Sl 31.5) ou "Deus de fidelidade" (Ex 34.6): prova tangível que ambos os têrmos portuguêses traduzem a noção original parcialmente. "Tu me remiste, Deus de verdade" (Sl 31.5): fiel a ti mesmo e à tua promessa, solidário com teu fiel, tu me arrancas da insegurança intervindo na minha vida, tu fundamentas minha existência e lhe dás um porvir. O salmo citado, constitui integralmente apenas uma extensa descrição da verdade divina, a qual opõe-se à vaidade dos ídolos (vers 5), apoios enganosos para os seus invocadores. O conjunto da palavra de Deus, sua essência mesma, é verdade (Sl 119.160: a segunda parte dêste versículo elucida bem: a divina palavra é válida definitivamente; não será revogada; ela estabelece, para sempre, a existência sôbre alicerces verdadeiros). "Tuas palavras são verdade" (2Sm 7.28): tua promessa é uma realidade na qual podemos confiar, em cuja fé ousadamente vamos para o porvir. "Ando na tua verdade" (Sl 26.3): corro o risco de viver contando contigo, com tôdas as consequências religiosas e morais que isto implica. "As obras de Deus são verdade (fidelidade) e justiça, seus mandamentos são verdadeiros (imutáveis), feitos com verdade e retidão" (Sl 111.7-8): constituem a manifestação da aliança que fundamenta para sempre as relações de Iavé com seu povo (cf Sl 93.5). O Cristo é o servo dos —> *circuncisos* para manifestar a verdade (fidelidade) de Deus, a fim de confirmar as promessas feitas aos pais (Rm 15.8). O sentido da palavra *verdade* não deixa lugar a dúvidas, quando duas frases vizinhas manifestam-no claramente: "a incredulidade dêles aniquilará a fidelidade de Deus?" (Rm 3.3) e "se a verdade de Deus brilha por minha mentira para sua glória." (Rm 3.7). Vê-se que a verdade de Deus não é senão sua fidelidade às promessas feitas a Israel, e a mentira dos homens é não colocar sua fé em Deus. Se Jesus Cristo é chamado *o verdadeiro* (Ap 3.7,14; 9.11), é porque êle cumpre, com respeito à Igreja e ao mundo, os desígnios de Deus, salvando e julgando.

Lògicamente a palavra *verdade* designa também a palavra escrita, pela qual Deus está presente no meio de seu povo: lei de verdade (Ne 9.13; Ml 2.6), testemunho verdadeiro, julgamento (= prescrições da lei) verdadeiro (Sl 19.8,10) ou a doutrina verdadeira, o Evangelho; a palavra da verdade (Ef 1.13; Tg 1.18; cf Tt 1.9); publicar a verdade, é anunciar o Evangelho (2Co 4.2); obedecer à verdade, é

crer no Evangelho (Gl 5.7). O —> *Evangelho* é também chamado *de verdade,* por oposição às heresias (1Tm 6.5; 2Tm 4.4; Tt 1.14; 2Pe 2.2), como Deus é chamado *verdadeiro,* por oposição aos ídolos (1Ts 1.9; 1Jo 5.20).

3. Principalmente no Evangelho e nas Epístolas de João, onde são usadas muito frequentemente, as palavras *verdade* e *verdadeira* guardam sempre o sentido grego de: *aparição da realidade, da essência mesma de uma coisa.* Verdade, para João, não significa em primeiro lugar, sustentáculo de uma existência ameaçada. mas luz que sôbre ela recai: é a revelação, a realidade divina descoberta ao homem a fim de livrá-lo da mentira de quem é prisioneiro, permitir-lhe conhecer a Deus e, portanto, conhecer-se a si mesmo. A Palavra, o Verbo, Jesus Cristo, é a luz verdadeira, isto é, a luz de Deus mesmo que alumia todo homem (Jo 1.9).

Quando Jesus diz: "Eu digo a verdade, eu dou testemunho da verdade" (Jo 8.40,45s; 18. 37), não significa isto apenas que sua palavra são conforme com a realidade, mas que constituem *a manifestação do próprio Deus,* o evento em que Deus aborda o homem para descobrir sua mentira, — a mentira em que o homem não escuta a Deus, deseja a morte de Jesus em quem Deus lhe fala, almeja vida independente de Deus, e torna a si mesmo vítima do Assassino de homens (Jo 8.37,40,44) — e chamá-lo para a sumissão, achando desta forma a vida: a verdade é a graça que torna o homem livre do pecado, restituindo-o a Deus (Jo 8.32,34). Jesus é a Palavra cheia de graça e de verdade (Jo 1.14): a realidade divina, a graça outorgada ao homem, acha-se plenamente revelada nêle. Jesus pode também dizer: "Aquêle que me enviou é verdadeiro e o que dêle ouvi, isso falo ao mundo" (Jo 8.26; cf 7.28), declarando agir e falar em completa dependência de Deus e ser o seu autêntico representante: Deus está com êle, não o deixa sòzinho, isto é, age e fala nêle. Não cumpre procurar a Deus do lado ou fora de Jesus. Jesus procura a glória daquele que o enviou: por isso é que é verdadeiro (Jo 7.18; cf 5.31). Jesus não é como o homem, ávido da própria glória e amigo apenas de si próprio: tal homem torna mentira seu pensamento e sua vida. Jesus quer sòmente a Deus e só ambiciona o confronto do homem com Deus: portanto, êle é a verdade; é a Deus que nós encontramos nêle. Pelo contrário, seus adversários não crêem nêle, pois recebem glória uns dos outros, procuram o fundamento estável em si mesmos, com a aprovação de seus semelhantes; não cuidam de amar a Deus nem de procurar a aprovação divina (Jo 5.41-44).

Jesus é o verdadeiro pão do céu, a cêpa verdadeira (Jo 6.32; 15.1), sua carne e seu sangue são verdadeiros (e não *verdadeiramente,* como escrevem nossas versões) comida e verdadeira bebida (Jo 6.55). Opõem-se assim às comidas que perecem (Jo 6.27), nas quais o homem busca sua vida mas que não podem premuní-lo contra a morte; opõem-se as árvores da vida sonhadas pela humanidade que não deixam de ser a expressão de sua cobiça: quem salva a vida é só Jesus, pois êle é a manifestação, a presença de Deus para o homem: todo sarmento cortado seca. E porque, em Jesus, Deus encontra o homem, o julgamento do homem cumpre-se nesse encontro. O juízo de Deus é verdadeiro, porque o Pai que o enviou está com êle (Jo 8.16; cf 5.30). Não significa isto apenas que Jesus julga os homens equitativamente, pôsto que Deus lhe dá conhecimento íntimo do homem, mas que, no encontro com o Cristo, representante de Deus mesmo, opera-se a separação decisiva e definitiva dos que são salvos e dos que se perdem: o homem é julgado pela sua atitude com respeito a Cristo. Tudo quanto Jesus diz de si próprio cabe na sua declaração: "Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (Jo 14.6) onde cada têrmo encontra-se explicado pelos dois outros: Eu sou o caminho, o acesso para Deus, porque eu sou a verdade, o próprio Deus presente para os homens e a verdadeira luz na sua existência; destarte, sou eu a vida, isto é, aquêle que crer em mim recuperará o lugar que lhe está destinado por Deus, onde a vida não mais é objeto de cobiça, mas dom de Deus.

4. A *verdade* é a realidade divina. Por ter-se o homem fechado a ela, *a verdade escapa ao homem entregue a si mesmo,* não pode ser descoberta pelos processos dialéticos a partir dos dados naturais da vida: é um fato que ilustram os mal-entendidos incessantemente provocados pelo testemunho de Jesus (ver por exemplo Jo 3.4; 4.15). O pecado e a revolta do homem contra Deus fazem com que o homem não veja senão mentira ou pecado na própria revelação de Deus (Jo 8.48s; 9.24). Até mesmo os discípulos não podem "carregar" o que Jesus lhes diz, e será mister que o Espírito de verdade os conduza para a verdade cabal, que lhes faça conhecer a Jesus, que tome o que é de Jesus para dar-lhes (Jo 16.12-15): o Espírito fá-los-á lembrar as coisas ditas por Jesus, isto é, revelar-lhes-á a realidade divina (Jo 14.26; cf 1Jo 2.20,27). (O mesmo pensamento expressa-se em têrmos diferentes em 1Co 2. 6-16). O Espírito, como Jesus mesmo, é chamado "a verdade", demonstrando isso ser êle a realidade divina agindo na Revelação para torná-la (a Revelação) conhecida e reconhecida; o Espírito é o poder divino, iluminador, da Palavra. Não será talvez supérfluo anotar aqui que por "culto em espírito e em verdade" (Jo 4.23s), não se entende absolutamente de

um culto "espiritualizado", sem Bíblia nem sacramentos, sem Igreja nem templo, sòmente feito de pensamentos sinceros do coração; mas trata-se do culto conforme com a Revelação de Deus em Jesus Cristo tornado presente pelo Espírito.

5. O conhecimento da verdade não é teórico, mas "existencial", vital, *acarretando o compromisso do homem inteiro.* O conhecimento que dá o Espírito, é que: "Jesus é o Cristo" (1Jo 2.20-22; cf 1Co 12.3). A despeito da fórmula aparentemente teórico-teológica, eis um conhecimento essencialmente prático, que implica iluminação e conversão: reconheça-se em Jesus o caminho, a verdade e a vida, e abandone-se qualquer revolta contra Deus. Conhecer a verdade, é ser santificado por ela (Jo 17.17,19), arrancado da mentira e anexado a Deus. A verdade se conhece sòmente permanecendo em Jesus Cristo (Jo 8.31s), no latejar incessante da fé. De forma bem mais concreta: tal conhecimento só é real numa vida submissa aos mandamentos. Aquêle que diz: "Eu conheço a Deus',' e não guarda seus mandamentos, é mentiroso, e a verdade não está nêle; aquêle, entretanto, que guarda a sua palavra, o amor de Deus está verdadeiramente perfeito nêle" (1Jo 2.4s; cf 1.6). Mandamento e palavra, nesta frase, são sinônimos: de fato, a palavra, ou seja, o Evangelho, só é compreendida quando se discerne nela o chamado à obediência e quando a resposta é andar assim como Jesus Cristo andou (1Jo 2.6); em outros têrmos, fundamentando tôda a vida na Revelação, que é Jesus Cristo.

CHR. SENFT

VESTIMENTA

1. a) Se a vestimenta não constituir um sinal de inocência (Gn 2.25) ou a alegria do dom de si no amor (Cantares), a *nudez* do corpo é vergonha que não se deve descobrir (cf Lv 18), mas muito pelo contrário recobrí-la (cf Gn 9. 22ss). Por êste motivo o cristão deve zelar cuidadosamente a fim de que cada um possa esconder sua nudez (cf Mt 5.40; 25.35s; Lc 3.11; 6.29; Tg 2.15) como Deus escondeu a do primeiro casal (Gn 3.21; cf Ez 16.8). Estar nu, na realidade, significa estar abandonado (cf Lc 8.27) ou então castigado por Deus (Is 3.22ss; Ez 16.39; At 19.16). Sem dúvida o corpo é mais do que as vestes (Mt 6.25), e nem mesmo a nudez pode separar Jesus Cristo dos que lhe pertencem (Rm 8.35); entretanto a vestimenta faz parte das carências vitais do homem, como a alimentação e o alojamento (Gn 28.20; Ex 21.10; 22.26ss; Dt 10.18; 24. 17; 1Tm 6.8).

b) Contudo a vestimenta não tem por finalidade exclusiva proteger e cobrir o homem: ela também o descobre, isto é, o revela. Esta revelação permite em primeiro lugar reconhecer, pelo hábito que leva, seu portador. Por esta razão o V.T. proibe ao homem levar vestimentas femininas como à mulher levar vestimentas masculinas (Dt 22.5; cf 1Co 11.14s), e considera, pelo mesmo motivo, o disfarce como uma mentira (Gn 27; cf 2Co 11.14s; Mt 7.15): o hábito deve ser de tal forma revelador daquele que o traz, sendo uma fraude escolher uma vestimenta contrária a seu estado. O lôgro é, aliás, sempre descoberto (cf. 1Sm 28.8ss; 1Rs 14.1-6), ou falha seu objetivo (1Rs 22.30-35; 2Cr 35.22s). Entre as vestes reveladoras, nota-se a dos anjos (Lc 24.4; At 10.30, etc), do profeta (Zc 13.4; Mt 3.4; 2Rs 1.8), dos reis (At 12.21; cf Mt 11.8), dos ricos (Tg 2.2), da viúva (Gn 38.14,19), da princeza ainda virgem (2Sm 13.18) dos leprosos (Lv 13.45), da prostituta (Gn 38.14,19) etc. Na base de tal concepção das vestes, é lógico que os sacerdotes também levassem uma vestimenta distintiva cujos detalhes acham-se minuciosamente descritos (cf Ex 28; Lv 16.32; Ez 44.17). Ora, se a mulher cristã deve vestir-se com decência e simplicidade 1Tm 2.9-10; 1Pe 3.3), é para revelar por êste fato que ela empenha sua honra e sua glória em adornar-se de boas obras antes que de pedras preciosas. O fato de as vestes serem reveladoras daquêle que as traz é marcado pela mudança de roupa (paralelas às mudanças de —> *nome*): aquêle que recebe um paramento nôvo torna-se um nôvo homem (Zc 3.3ss; Gn 41.42; cf Lc 8.35). Sabe-se da importância que a promessa de novas vestes brancas (cf Ap 6.11; 7.9, 13s; 3.5,18; etc.; cf Ec 9.8) representou na prática batismal da Igreja antiga. — As vestes de Jesus também revelam sua pessoa e sua missão; a deslumbrante claridade de sua vestes de transfigurado (Mt 17.2), a brancura da roupa que lhe fornece Herodes (Lc 23.11), sua túnica sem costura (Jo 19.23) ou o cinto que leva para aparecer ao vidende (Ap 1.13; cf Ex 28.8) atestam seu pôsto de soberano sacrificador, como o manto escarlate que lhe colocam os soldados (Mt 27.28) atesta seu pôsto de rei.

Porém as vestes não são apenas reveladoras do que se é; revelam outrossim o que se faz ou o estado de espírito em que alguém se acha; veste-se o hábito das bodas (Is 49.18; Ap 19. 8s; 21.2, etc.), ou de luto (2Sm 14.2; Jn 3.8; Mt 11.21), e o vestir de tais roupas pode ser considerado como obrigatório (Mt 22.11; cf Is 52.1). A fim de mostrar sua tristeza (Gn 37.34 etc.), seu temor (2Rs 22.11), sua estupefação excessiva ou enfurecida (Mt 26.65; At 14.14) ou seu arrependimento Jl 2.13), em outros têrmos, para marcar o que se sente, de uma ou de outra forma, atingido no seu ser

mais intimo, rasgam-se as vestes; a fim de designar sua disponibilidade, cinge-se sua roupa (Ex 12.11).

c) Notamos que mudar de vestidos pode ser o sinal de uma mudança muito mais profunda, atingindo em sua pessoa mesmo o que é espoliado e logo revestido, e que rasgar suas vestes tem finalidade análoga. Isto é, para a Bíblia — como para o homem antigo em geral — as vestes fazem parte da personalidade daquele que as leva; o hábito participa do próprio ser de seu portador. Assim, quando Jônatas dá a Davi seu manto (1Sm 18.4), é o sinal que se dedica êle próprio ao serviço de Davi, e se êste treme fortemente por ter cortado a orla do manto de Saul (1Sm 24.5ss), é porque teme ter estendido a mão contra o ungido do Senhor. Nas perspectiva também é mister compreender porque quando Arão morreu, não se confecionaram novas vestes sacerdotais para seu filho Eleazar, mas lhe deram as de seu pai (Ex 29.29; Nm 20.26ss), ou porque Eliseu herdou o poder de Elias herdando seu manto (2Rs 2.13s; cf v. 7s). Igualmente nesta perspectiva é mister compreender o poder miraculoso das vestes de Jesus (Mt 9.21; 14.36) ou do apóstolo Paulo (At 19.12).

A unidade entre o vestido e a pessoa que o leva manifesta-se ainda pelo fato tão frequentemente atestado, que para purificar-se inteiramente, é preciso também lavar suas vestes (cf Ex 19.10; Lv 11.25, 40; 14.8.47; 15.8; 16.26,28; Ap 7.14.22,14), ou pelo fato de sujar sua roupa, é tornar-se imundo a si mesmo (Ap 3.4; cf 16.15) (ver também o paralelismo entre as leis concernentes a lepra do corpo e a das vestes, Lv 13s).

2. Se as vestes têm tal importância para o pensamento bíblico, se estão ligadas a tal ponto com quem as veste e reveladoras de quem as traz, não deve causar espécie que os verbos *despojar* (desvestir) e *revestir* tenham sido colocados em relação com a eleição, o batismo, a vocação, a salvação e a vida cristã. Achar-se nu diante de Deus, isto é apresentar-se diante dêle sem a nudez culpada de Adão no jardim do Eden, é o que se teme mais, pôsto que então novamente, seríamos banidos do reino e da presença de Deus, enquanto que se êle nos encontrar revestidos, a habitação celeste nos será franqueada (2Co 5.3ss). Sòmente esta nova roupa que permitirá suportar o julgamento como o avental de peles do primeiro casal (Gn 3.21) — apenas Deus pode dá-lo, e o homem sabe bem que as tangas de fôlhas as quais pode confecionar êle mesmo (cf Gn 3.7), suas tentativas de cobrir-se do olhar de Deus, são incapazes de assegurar-lhe a salvação; para poder ficar na presença de Deus, é mister que o homem receba de seu pai celestial uma vestimenta de salvação (Is 61.10) como o filho pródigo, por sua vez recebeu "a melhor roupa" (Lc 15. 22). Trata-se de vestir a roupa branca dos escolhidos (cf acima), ou seja: ser renovado em seu ser completamente, ser de alguma forma recriado. Esta veste de salvação, que não apenas cobre o homem, mas que se torna parte integrante de si mesmo, é Jesus Cristo (Rm 13.14), o nôvo Adão (Ef 4.24; Cl 3.10): vestimo-lo no —> *batismo* (Gl 3.27), que é o despôjo do homem revoltado, sem porvir, o homem antes de Jesus Cristo; e, revestidos pelo homem nôvo, ressuscitados somos em Jesus Cristo (cf Rm 13.12s; Ef 4.22s; Cl 3.9). Os Padres viam neste revestimento do Cristo não sòmente a aquisição da justiça divina e uma antecipação da glória por vir, mas ainda uma restauração do estado paradisíaco, no qual, pensavam êles, a nudez do primeiro casal — pôsto que não estava consciente — estava já recoberta por uma "estola de santidade" (Irineu) ou por um "vestido de inocência" (Ambrósio). — Revestidos pois da salvação, os crentes devem aquiescer a estas vestes escolhendo-as êles próprios, especialmente sob a forma de armadura (Rm 13.12; Ef 6.11ss; 1Ts 5.8ss) que lhes permitirá enfrentar o mundo e o Maligno sem perder a inocência que lhes devolveu o perdão de Deus; mas também sob sua forma de humildade (1Pe 5.5) e de misericórdia (Cl 3.12) que os tornará um povo pacífico e afetuoso. Quanto aos que Jesus Cristo encarrega de um —> *ministério* particular, para que possam cumpri-lo, revesti-los-á ainda "do poder do alto" (Lc 24.49).

J. J. VON ALLMEN

VIDA

V.T.

Quando o V.T. fala da vida do homem, permanece no terreno material e concreto da existência, sem buscar respostas abstratas a problemas teóricos sôbre o destino do homem ou a filosofia de sua vida. O estudo das palavras empregadas permite compreender bastante bem o sentido desta noção que difere um pouco da expressa pelo nosso vocabulário habitual.

1. A vida contém em primeiro lugar uma idéia de *unidade* profunda do ser vivo. Nossas distinções entre vida física, vida intelectual e vida espiritual não existem. O homem é um todo, absolutamente uno. Seu corpo e seu espírito, sua respiração e sua alma estão de tal maneira associados que uma das partes pode designar a totalidade, sem nenhuma dificuldade. É o caso de uma das palavras mais frequüentemente empregadas para falar a respeito da vida: a palavra hebraica *néphèsch*, cujo sentido primitivo provém do verbo: respirar, soprar, e que designa o *alento vital* manifestado, em todo

ser vivente, por meio da respiração. Deus deu vida ao homem soprando-lhe nas narinas o fôlego de vida (Gn 2.7). Desta forma esta palavra corresponde à nossa: *alma,* em seu sentido original (de: *anima,* aquilo que vive), e não no sentido espiritual e místico que lhe damos. Por exemplo, esta alma, esta vida do homem, tem sua sede no —> *sangue* (Lv 17,11.Dt 12.23), Numerosos textos do V.T., que nossas traduções vertem por alma", antes deveriam traduzir-se por "*vida*" (ter a alma vazia ou sêca, significa ter fome ou sêde, Nm 11.6; Is 29.8). A mesma palavra vem a designar o —> *homem* em sua totalidade, e poderia traduzir-se também, em muitos casos, pelo pronome pessoal: *eu, me, mim*... (Sl 3.2 "muitos dizem da minha alma" significa "muitos dizem de mim"; Sl 103.1, "bendize, ó minha alma, ao Senhor"). Pode-se dizer a mesma coisa de outros têrmos (a carne, o corpo) que representam a totalidade e unidade do homem. A vida forma uma unidade que não pode ser dividida. Cada parte do corpo (carne coração, sangue, etc) tem uma função total ao mesmo tempo física e psicológica.

2. Uma segunda noção contida na idéia da vida é a do *movimento* e da *ação.* O verbo *viver* (*haya*) parece ter, nas línguas semíticas, como origem, o sentido de uma contração muscular por oposição à —> *morte* cuja raiz verbal significa: estender-se, afrouxar-se. A vida é pois uma tensão de todo o ser, animada de um poder que se manifesta pelo movimento. Não é o fato passivo da existência mas a presença de uma fôrça ativa que move o homem e o impulsiona a movimentar-se. Confirma-se isto pelo emprêgo do adjetivo *vivo,* aplicado a coisa não dotada de vida, mas animada de movimento: fala-se de uma planta viva por oposição a uma planta sêca (Sl 58.9), ainda mais, de uma água *viva* por oposição à água estagnada que não corre (Gn 26.19; Lv 14.5). Neste sentido também o substantivo *hayya* designa um animal vivo, e especialmente um animal selvagem por oposição ao animal doméstico, ao gado da tropa cuja existência é mais pacífica da dos animais dos campos e dos bosques (Gn 7.14; 8.1; Lv 11.2). Os mortos não possuem mais êste poder ativo da vida e tornam-se sêres muito fracos, sombras sem fôrças, habitantes da morada dos mortos onde a vida continua num ritmo lentíssimo (Sl 88.10; Is 14.9-10; 26.14).

3. Uma idéia mais importante ainda ligada à noção de vida é a da *plenitude* e de *intensidade* da vida. A palavra que corresponde a nosso substantivo: *vida,* é quase sempre empregada no V.T. na forma plural: *hayyim* ou *hayyn*; êste número não indica uma pluralidade, mas uma intensidade particular da vida, uma perfeição e uma plenitude, fácil de ser precisada pelo emprêgo do verbo *viver* nos textos. *Viver* significa não sòmente *existir,* no sentido comum da palavra, mas ainda: *reencontrar* a vida, *reviver* ou *sobreviver,* quando *a fraqueza,* a doença e a morte atacam o vivo. Aquêle que morre de fome, vive quando encontra o alimento (Gn 43.8; 2Rs 7.4); aquêle que é ameaçado de morte vive quando é libertado (Gn 20.7); aquêle que está doente, vive, quando recupera a saúde (Js 1.8; Nm 21.8-9; 2Rs 1.2; Is 38.9), de maneira que o verbo viver significa: *sarar* e *voltar à vida* após a morte, por uma restauração plena e inteira das fôrças vitais. Não se pode falar de vida quando se está doente, fraco, provado e infeliz.

Esta intensidade de vida chega a sobrepassar a pessoa e estende-se a tudo o que lhe concerne a tudo o que ela possui, fora de seu corpo. Viver é pois não sòmente gozar de boa saúde, mas é também conhecer a *abundância* e a *prosperidade.* A vida na pobreza e na miséria não é realmente vida, para os homens do V.T. Aquêle que conhece a vida possui a abundância dos bens materiais e obtém sucesso em seus empreendimentos. Isto é real para o gado alimentado com abundância (dizia-se: fazer viver seu gado, isto é, dar-lhe uma alimentação abundante, 2Sm 12.3; Is 7.21-22); o mesmo para uma nação ou uma cidade em ruínas, que foi reconstruída e torna-se próspera (Ne 4.2); porém é mais real para o homem cuja vida e prosperidade se identificam (Dt 8.1). Daí chegamos à conclusão de que *vida* é sinônimo de *felicidade* e de —> *paz* (que não é a ausência da guerra, mas a felicidade perfeita, o bem estar e a ventura; eis o sentido da fórmula de saudação: a paz esteja contigo! Jz 19.20; 1Cr 12.18). Possuir a vida, é pois possuir o maior bem que possa existir (Jó 2.4) e o que o homem deseja antes de tudo é ter uma *vida longa,* porquanto tal palavra significa uma saciedade de felicidade (1Rs 3.11; Pr 3.16; Sl 34.12; 91.16). A forma de aclamação: viva o rei! (1Sm 10.24; 2Sm 16.16) expressa o desejo não só de uma prolongação da vida do rei, mas de uma vida de paz, de prosperidade e de felicidade, em suma de uma vida em sua plenitude. A infelicidade, a adversidade, a doença constituem sinais de morte ou de enfraquecimento do poder vital que conduz à morte.

4. Chegamos assim à idéia capital do V.T. a respeito da vida. A plenitude da vida, identificando-se à felicidade do homem, não pode ser encarada fora de Deus. O que dá ao homem a verdadeira vida em sua totalidade é sua atitude em face da Lei de Deus. Qualquer que obedeça aos mandamentos de Deus compromete-se no caminho da vida; aqueloutro que é infiel à Lei do Eterno, caminha na estrada da morte. Vida e morte chamam-se *obediência e desobediência à vontade de Deus* (ou à sabidoria de Deus, nos

livros sapienciais; Provérbios, Eclesiastes), ou ainda o *bem* e o *mal*, não tomados no sentido de uma noção moral abstrata, mas no sentido preciso do que está bem ou mal aos olhos de Deus. Eis a razão pela qual a felicidade e a prosperidade da vida constituem uma bênção de Deus. Não só de pão vive o homem mas de tudo que sai da bôca de Deus (Dt 8.3). O homem tem uma alternativa: "Eis que coloco diante de ti a vida e o bem, a morte e o mal... Eu te prescrevo a amar o Eterno e observar seus mandamentos, a fim de que vivas e te mutipliques e que o Eterno teu Deus te abençoe... Disto dependem tua vida e o prolongamento de teus dias..." (Dt 30.15-20; cf também 32.47; 28.1-14; Sl 36.8-9; Pr 3.1-10. etc.). A vida é um dom de Deus, uma graça que Êle concede, em sua plenitude, aos que o amam e o obedecem.

Isto é sòmente possível porque o Eterno é o *Deus da vida*. É êle,, conforme expressão frequente no V.T., *o Deus vivo* (Nm 14.28; 2Rs 2.2; Jr 10.10; Ez 20.31; 33.11). Tal fórmula tornou-se de uso corrente quando pronunciava-se palavras solenes ou juramentos, às vêzes com abuso denunciado pelos profetas (Jr 4.2; 5.2). Que significa ela? Dizer que Deus é vivo quer dizer, que possui, mais do que o homem, a vida em sua unidade, atividade e plenitude. A vida de *Deus* não é apenas o que o distingue dos ídolos mortos (Sl 115), mas o que o torna ativo. Deus é a vida e dá a vida: não é um ser passivo num céu longínquo. Cria o mundo e o homem, fala, dirige, intervém na história, pune, livra (Dt 32.39; Is 57.14-18; 40.12-26; Ne 9.6). Tôdas as expressões imagináveis que se relacionam à vida não podem ser entendidas senão na relação com Deus: *a árvore da vida* (Gn 2.9; 3.22; Pr 3.18), o *caminho da vida* (Sl 16.11), o *manancial de vida* (Sl 36.9), o *livro da vida* (Sl 69.28), o *pais da vida* (Jó 28.13, a *luz da vida* (Sl 56. 13). Naturalmente esta vida dada por Deus não pode ser outra senão vida na prosperidade, na felicidade e na paz, incluindo a longa duração (Sl 103.3-5).

5. No antigo Israel, visto que a morte era a descida à morada das sombras, longe de Deus, considerava-se bênção suprema um prolongamento dos dias do homem sôbre a terra, antes de juntar-se a seus pais ou a seu povo no túmulo 89.47-49; Gn 49.33). Alguns textos do V.T. parecem indicar, entretanto, em têrmos vagos e misteriosos, que o fiel podia conhecer uma vida perene junto a Deus (Sl 16.10-11; 73. 22-28; Jó 19.25-26?). Constituem todavia uma excepção nos livros do V.T. Costumeiramente, encontra-se, pelo contrário, a crença de que o homem recebe no decurso da vida, sua retribuição por parte de Deus, e que precisamente uma vida longa é a recompensa dos justos. Mas a morte violenta e prematura de um justo parecia colocar em dúvida a justiça de Deus, e apresentava um problema doloroso para a fé dos crentes. O livro de Jó é disto testemunha comovedora, e a resposta a tal pergunta aparece apenas confusamente. Precisas serão duras experiências de perseguição, de morte brutal dos mais fiéis, sob a opressão dos impérios pagãos (gregos e romanos) para que nasça nos espíritos a luz de uma esperança: a de uma —> ressurreição dos mortos no final dos tempos, e do julgamento de Deus condenando uns e outorgando a outros a felicidade da vida eterna no reino de Deus. A vida eterna não será uma imortalidade do ser espiritual, pôsto que o homem todo passa pela morte. Tratar-se-á de uma nova vida, a partir da ressurreição no derradeiro dia, até a eternidade. Os dois únicos textos que mencionam isto explicitamente são Is

F. MICHAELI

N.T.

1. A palavra *vida nas* traduções do N.T. corresponde a um dos três têrmos gregos: *zoê, psychê* e *bios*. O primeiro é bem mais usado. O segundo, menos freqüente, significa exatamente —> alma, da mesma forma que o hebreu *néphèsch*, designa o alento de vida, o princípio de vida e por conseguinte o ser vivente, especialmente o ser humano (Mt 2.20; 6.25; 10.39; Mc 3.4.; Lc 12.20; Jo 10.11; At 2.41). O terceiro, que é ainda menos comum, aplica-se especialmente à vida considerada em suas modalidades, ou seja nas circunstâncias nas quais decorre (Lc 8.14; 1Tm 2.2) ou nos recursos necessários para sua manutenção (Mc 12.44).

2. Se a noção que se tem da vida no V.T. a encerra geralmente nos limites dêste mundo, o mesmo não acontece no N.T. A —> ressurreição de Jesus por um lado, o dom do —> Espírito Santo por outro, renovaram profundamente esta noção, dilatando as fronteiras dêste conceito.

Isto não obstaculiza os autores do N.T. de falar da vida tal como a conhece a experiência comum. À idéia de vida, associa-se assim a de movimento (At 17.28). Vivente é aquêle que é dotado de fôrça e de eficácia (Rm 12.1; Hb 4.12; 1Pe 1.3). A vida é passageira (Tg 4.14), confinada a um lapso de tempo determinado (Rm 7.1-3; Hb 9.17), sendo a —> morte seu término (Fp 1.20). Não se pode viver realmente senão com boa saúde (Mc 5.23). A vida é o maior dos bens (Mc 8.36-37). O homem pode dispor livremente dêste bem e viver a seu prazer (Lc 15.13; Cl 3.7; 2Tm 3.12).

Como no V.T., a vida e a morte não são consideradas como fenômenos inseparáveis e

sucedendo-se naturalmente. Não se fala de um ponto de vista científico, porém do ponto de vista das relações do homem com Deus, à luz da fé. Assim, sem esquecer que é necessário comer para viver, o N.T. declara que a vida depende essencialmente de Deus (Mt 4.4; Lc 12.15; cf Jo 6.27), quem a dá (At 17.25,28). É efetivamente o Deus vivo (Mt 16.16; At 14.15) e imortal (1Tm 6.16; Ap 4.9-10), aquêle que faz nascer tôdas as coisas para a vida (1Tm 6.13). Pode também tirar a vida que deu (Lc 12.20) ou destruí-la (Mt 10.28). Conclui-se que o homem é responsável pelo uso que faz de sua vida diante de Deus, o juiz dos vivos e dos mortos (Rm 14.7-12; 1Pe 4.5). Entretanto o N.T., diversamente do V.T., insiste menos nas consequências imediatas da obediência e da desobediência à vontade divina, do que naquelas que aparecerão no —> juízo final.

Isto corresponde à uma evolução geral do pensamento religioso de Israel. À medida que o povo viu escaparam-se-lhe, como consequência de calamidades que caíram sôbre êle, as bênçãos que sua fé aguardava, tendeu em transladar para o porvir, a manifestação da justiça divina, e especialmente o socôrro prometido a seu povo. O "dia do Senhor" tornou-se o ponto de convergência das preocupações das pessoas pias, pois nêste dia, finalmente, conhecer-se-ia a vida em sua plenitude. Assim, constitue-se uma noção da vida livre de todo o que turva a existência atual: onde não mais figuram a —> enfermidade, o —> sofrimento, a morte, nem a causa profunda dos anteriores: o —> pecado; uma vida em que o homem compartilhará da vida gloriosa de Deus, pois nada mais o separará dêle. Como o —> reino de Deus, com o qual se confunde, pode caracterizar-se pelas palavras: —> justiça, —> paz e —> alegria no Espírito Santo (Rm 14.17) e também pela palavra —> glória (Rm 2.7; 2Co 3.11; 2Tm 2.10; 1Pe 5.1,4; cf Rm 3.23). Apenas esta vida merece, em suma, o nome de *vida*, e dispensa-se qualquer outra expressão mais precisa para designá-la. Contudo, chama-se também vida eterna. Deve notar-se que êste adjetivo indica, antes do que a duração infinita desta vida, sua relação com o —> tempo de salvação onde ela deve manifestar-se. Eis porque é também chamada *a vida que há de vir* (1Tm 4.8). Camparada a ela, a vida terrestre atual, dominada pelo pecado e pela morte, não deixa de ser fundamentalmente uma morte (Mt 8.22; Cl 2.13; 1Tm 5.6; Ap 3.1).

3. Está visto que Deus é o único que dispõe desta vida como da vida natural (At 13.38), e que os homens sòmente podem herdá-la (Mc 10.17; Mt 19.29; Lc 10.25; Tt 3.7; 1Pe 3.7), recebê-la (Mc 10.30; Lc 18.30). Entretanto a atitude que agora tomamos com respeito a Deus e a sua revelação em Cristo, pode tornar-nos dignos dela (Mt 25.46; Mc 10.17, 29s; Lc 10.28; Jo 5.29; 12.25; Rm 2.7; 6.22-23; cf Mt 7.13-14). Esta vida será outorgada por um ato de Deus, análogo àquêle da criação: a ressurreição, que não concerne sòmente a alma, mas a pessoa humana em sua totalidade, visto que o pensamento bíblico, diversamente do pensamento grego e ocidental, não concebe a existência humana desprovida de qualquer corporeidade.

Tudo isto porém não passará de especulações religiosas, sem o evento que constitui a pedra de ângulo (At 4.11; 1Pe 2.4; cf Rm 10.9; 1Co 15.3s) do Evangelho: a ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos, pela qual a vida incorruptível foi manifestada (2Tm 1.10) e a esperança dos crentes fundada, de maneira que é uma esperança viva (1Pe 1.3). Os primeiros cristãos saudaram nêste evento o primeiro ato da salvação. A ressurreição do Cristo, pois, constitui o começo de uma obra que deve finalmente abarcar todos os homens: "todos serão vivificados em Cristo, mas cada um por sua própria ordem" (1Co 15.22-23). Assim Cristo pode ser chamado o "príncipe da vida" (At 3.15), isto é o que vai à testa dos homens para conduzí-los à vida; "o primogênito dentre os mortos (Cl 1.18; cf At 13.33), destinado a ser seguido por muitos irmãos (Rm 8.29).

4. Recebe se o benefício desta obra de salvação pela —> *fé*: crendo no ato salvador de Deus em Jesus Cristo. Por isso o apóstolo Paulo retoma (Rm 1.17; Gl 3.11) a palavra de Habacuque (2.4); "O justo viverá pela fé". "Aquêle que crer terá a vida" (1Tm 1.16; Jo 3.15-16).

Quando? Levanta-se aí, para o leitor do N.T. um problema delicado. Efetivamente, a vida é demonstrada aí, não sòmente como uma esperança, mas em diversas passagens também como realidade presente. Como acontece que os crentes que vivem ainda na —> carne (Fp 1.22), isto é, nas condições de existência comum a todos os homens da terra, os quais pois esperam ainda sua ressurreição ou a transformação por vir, se tal evento intervém antes de sua morte (1Co 15.50-57; 1Ts 4.13-18), possam declarar-se já "ressurcitados com o Cristo" (Cl 3.1) ou escrever: "Para nós, sabemos que já passamos da morte para a vida" (1Jo 4.14)? É o que nos resta a explicar.

Concebe-se sem dificuldade que um renovamento profundo produza-se na existência de quem sabe que tomará parte um dia na vida forma, vive de outra forma também. Alcançou do Ressuscitado. Êle vê as coisas de outra já a vida eterna à qual foi chamado (1Tm 6.12), de certa forma nela participa. Outrossim a ideia de que os crentes conhecem de ora em diante a vida eterna encontra-se incluída na

maioria das noções alegadas para caracterizar sua existência atual.

A palavra de Deus, isto é o evangelho da morte e da ressurreição do Cristo, é uma palavra viva (Hb 4.12; 1Pe 1.23), uma palavra de vida (At 7.38; cf Jo 6.63,68), uma semente incorruptível que produziu a regeneração (= o nôvo nascimento) dos crentes (1Pe 1.23; cf 1.3). Segue-se que o ministério da Palavra espalha "um odor de vida que dá vida" (2Co 2.16).

O Espírito vivifica (2Co 3.6). É um espírito de vida, baixo o regime do qual, é-se libertado da lei do pecado e da morte (Rm 8.1; cf 8.13), e entre os carismas nos quais êse se manifesta figura o da cura (1Co 12.9). Êste espírito não é outro senão do próprio Senhor (2Co 3.17; cf Gl 2.20), que 1Co chama um "Espírito vivificante". A presença ativa do Espírito nos corações constitui apenas as primícios (Rm 8.23), as —> arras (2 Co 1.22; 5.5) da plenitude de vida para a qual os crentes estão destinados. Os que vivem pelo Espírito estão comprometidos a andar também segundo o Espírito (Gl 5.25), a semear para o Espírito, a fim de colher, no tempo devido, do Espírito a vida eterna (Gl 6.8-9).

As relações que anotámos entre o Espírito e a vida encontram-se quando Paulo fala em Rm 6 sôbre a comunhão com Cristo instaurada pelo —> *batismo* (que Tito 3.5 chama de batismo de regeneração). Recebendo êste sacramento, os crentes reconhecem que o Cristo morreu por êles e que êles estão mortos em Cristo, a fim de que como Cristo ressuscitou dos mortos, êles também vivem uma vida nova (literalmente: em novidade de vida, Rm 6.4). O apóstolo não diz que êles estão ressuscitados, porém sòmente que são mortos a fim de viver para Deus, como o Cristo com o qual tornaram-se uma mesma planta. Assim terão êles parte finalmente da dádiva de Deus: a vida eterna (Rm 6.23). As Epístolas aos Efésios e aos Colossenses vão mais longe e afirmam a ressurreição dos fiéis como um fato cumprido (Ef. 2.5-6; Cl 2.12-13; 3.1), sem deixar entretanto de notar que esta ressurreição fica, pelo momento, oculta junto com o Cristo, em Deus (Cl 3.3) e que a riqueza transbordante da graça de Deus só irromperá nos séculos vindouros (Ef 2.7). Notemos ainda que tais afirmações não implicam a que os crentes devam descansar a respeito do que se tornaram na fé, mas viver de uma maneira digna desta graça (Ef 4.1); o imperativo vem logo após do indicativo (Cl 3.2, 5s). Eis porque o apóstolo e seus companheiros, suportando na obediência os sofrimentos ligados a seu ministério, levam sempre em seus corpos a morte de Jesus a fim de que também a vida de forma alguma, ou Jesus Cristo (1Co 3.10-11), Jesus seja neles manifestada. Se êles não temem esta mortificação, é porque sabem que aquêle que ressuscitou o Senhor Jesus, ressuscitá-los-á também com êle, e constatam que enquanto o ser exterior é destruído, o ser interior renova-se cada dia (2Co 4.10-18; cf. 6.4-10). A morte torna-se assim indiferente ao apóstolo, pôsto que para êle o viver é Cristo (Fp 1.21): pela sua vida ou pela sua morte, poderá glorificar a Cristo, e nada o poderá jamais separar de Cristo (1Ts 5.10), nem do amor de Deus manifestado em Cristo (Rm 8.28-39). A morte lhe proporcionaria até um lucro (Fp 1.21): ela o aproximaria do Senhor (2Co 5.6-8). Paulo, contudo, prefere com certeza que o que há de mortal nêle seja absorvido pela vida, sem que tenha que morrer (2Co 5.4). Pensa êle evidentemente no cumprimento final

5. Deixamos intencionalmente de lado, para examiná-los à parte, os escritos joaninos, porquanto os mesmos testemunham de um modo mais radical ainda, que em Cristo, acede-se desde agora à vida eterna.

Constatemos primeiramente que a noção de vida ocupa um lugar primordial: desta forma a primeira epístola termina declarando que o Deus de Jesus Cristo é o Deus verdadeiro e a vida eterna (5.20), e a primeira conclusão do Evangelho diz que esta obra foi escrita a fim de que seus leitores creiam que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e que, crendo nêle, tenham a vida em seu nome (20.31). Efetivamente, como o Pai tem vida em si mesmo, deu-lha também a seu Filho para ter a vida em si mesmo (Jo 5.26). O Filho vivifica aquêles que quer (Jo 5.21). É êle o pão da vida (Jo 6.35,48). Dá êle de beber a água da vida (Jo 4.10). Pôsto que êle conduz ao Pai e revela-o, é êle a vida (Jo 14.6). A fé dá acesso à vida que está nêle (Jo 3.15-16; 6.40,47; 20.31; 1Jo 3.14). *Eu sou a ressurreição e a vida; quem crê em mim ainda que esteja morto, viverá, e todo o que vive e crê em mim não morrerá eternamente* (Jo 11.25-26). A fé obtém a vida escutando as palavras do Cristo (Jo 5.24; cf 6.63,68) e submetendo-se ao mandamento de amor (Jo 12.50; cf 1Jo 2.17; Jo 13.34; 15.12; 1Jo 2.7-10). O sinal de que passamos da morte para a vida, é precisamente que amemos nossos irmãos (1Jo 3.14). Esta passagem é semelhante a um nascimento, cuja origem está em Deus (Jo 1.13; 1Jo 2.29; 3.9; 4.7; 5.1, 4,18). Êste é o nascimento mencionado por Jesus quando fala de "nascer do alto" ou de "nascer da água e do Espírito" (Jo 3.3-8). Estas expressões relacionam o nôvo nascimento com o batismo e a dádiva do Espírito Santo.

Nos escritos joâninos, a vida eterna não é pois, em primeira intenção, um bem do porvir. Aquêle que crê, que escuta a palavra do Cristo, que ama com o amor de Cristo, tem já agora a vida eterna. Não mais entra em juízo, mas

passou da morte a durar até no mundo futuro, cuja vinda não está colocada em dúvida, nada de importante acrescentar-se-á ao que os fiéis já possuem na fé e obediência ao Cristo. O que são desde o presente será simplesmente manifestado (1Jo 3.1-2). A espera é pois aliviada, pôsto que já colmada: o crente pode pois conhecer desde agora uma alegria perfeita (Jo 15.11; 17.13, etc.) e uma paz incomparável (Jo 14.27; 16.33).

A diferença surpreendente que acabamos de notar entre o ensino de Paulo e o de João não é, enfim, tão considerável como parece no primeiro contato. Manifesta ela apenas a diferença de temperamento que separa as duas testemunhas do mesmo evangelho. O primeiro é um homem de ação voltado para a finalidade, o outro um contemplativo atento ao que é. O primeiro considera, desta forma, principalmente o que resultará da obra prodigiosa que Deus empreendeu em Cristo e para a qual êle está a participar ativamente, verdadeira recriação do mundo; o outro está colmado pela vista do que Deus já fêz em Cristo e seu olhar de crente penetra tão profundamente além das aparências que, a seu ver, tudo já está cumprido.

I. BURNIER

VIDEIRA

VT.

Quiçás fôsse uma videira a árvore de vida (—> *Vinho*). De tôdas formas, a videira é a árvore do país messiânico, junto com a figueira e a oliveira (Mq 4.4; Zc 3.10). Para as religiões ambientes a videira tem um caráter sagrado quase divino (encontramos o eco em Dt 22.9 onde uma observação agrária aparece sacralizada).

1. *Sinal de propriedade.* A vinha é um sinal de propriedade; confunde-se muitas vêzes com terreno. É um dos bens mais preciosos que o homem possa ter: paralelamente com a espôsa e os filhos. O que Acabe fêz a Nabote pode ser comparado ao que Daví fêz a Urías, não só por causa do assassínio mas também por causa do roubo. Estar debaixo de sua videira é gozar do —> *descanso* perfeito: aquêle que se gozará no país messiânico (Mq 4.4).

2. *Vinha-Israel.* A vinha designa também Israel como *propriedade de Deus.* Êste tema de "Israel-Vinha-de-Deus", constante entre os profetas, demonstra primeiramente o caráter precioso de Israel diante dos olhos de Iavé, o descanso que ai desejou encontrar e o fruto que esperava dêle. Constitui o mistério da —> *eleição* de Israel, e da —> *aliança* que Deus fêz com êste povo antes que com outro, aliança da qual é Senhor. É um verdadeiro cântico de bodas que entoa Isaías no comêço do capítulo 5, descrevendo a esperança e a ira do espôso (existe no V.T. uma tríade Israel-espôsa-vinha). O salmo 80 mostra-nos esta videira arrancada do Egito; Is 5 frisa que é uma planta preciosa; (cf Jr 2.21), porém Ez 15.2 toma cuidado de recordar que a videira só tem valor pelo seu fruto; por ela mesma é apenas um pau comum com o qual só pode-se fazer fogo. Todos sublinham que Iavé esperou um bom fruto da videira. Por esta razão plantou-a num lugar fértil (Ez 19.10 e Is 5.1), afastou tudo o que poderia prejudicá-la, e fielmente a cuidou. Iavé foi bom e fiel com ela, é o tema do amor de Iavé. Únicamente Os. 9.10 e talvez o Sl. 80 (contudo se os profetas expressam o ponto de vista de Iavé sôbre sua videira, o salmo 80 expressa o ponto de vista da videira) afirmam que Iavé foi por um momento refrescado por sua videira: no deserto. Porém todos são unânimes em afirmar que na época profética os frutos são maus. Ressoa então o grito de Jr 2.21: "Como é possível?". Trata-se agora do tema da incompreensível desobediência de Israel, o mistério da iniquidade. A boa videira plantada por um bom proprietário que a cercou de excelentes cuidados, deu maus frutos. Em consequência Iavé devastará sua videira; pois ela não era boa — sua bondade era apenas ilusória e efêmera como o orvalho da madrugada (Os 6.4). É mistér uma outra planta, mas uma planta que Iavé mesmo criará. Eis a razão pela qual Jesus se apresentará como a videira verdadeira que não degenerará em videira estranha.

N. B. — Faz-se mistér assinalar que nas religiões mesopotâmicas, o rei guardião da árvore da vida (na maioria das vêzes um cedro) era freqüentemente confundido com ela. Encontramos esta assimilação de um rei e uma árvore no VT (Is 53.2-8, e especialmente Sl 80.15-29).

NT.

Em Mt 21.28-46, reencontramos êste tema de um outro povo, contudo a videira é idêntica: é o reino de Deus o qual, confiado aos judeus passará às mãos da Igreja.

Porém o texto magno é Jo 15 onde Cristo apresenta-se como a videira verdadeira, quer como videira plantada novamente, quer como a videira que a primeira anunciou; de tôdas as maneiras como o cumprimento de Deus plantando sua vinda (possìvelmente Jo 15 está inspirado no Sl 80.14ss onde a videira e o Filho do Homem estão em paralelismo). O Cristo apresenta-se neste texto como o verdadeiro povo e não sòmente o sustento dêste nôvo povo, como deixa entrever a tradução, a nosso ver errônea: a verdadeira cêpa. Temos aqui uma concepção "comunitária" do Cristo. Quanto ao sarmento, não tem qualquer possibilidade fora da vinha senão de secar, pôsto que (cf Ez 15) é sòmente

válido pelo seu fruto. Há, outrossim, três possibilidades para o sarmento: 1.º) *estar em Jesus,* mas é uma posição estática, e que deve ràpidamente conduzir à uma das seguintes posições, 2.º) *permanecer em Jesus*: levar fruto e ser podado, 3.º) *estar separado do tronco*: porque não leva fruto, e condenado a secar e ser queimado.

Estar em Jesus significa sem dúvida ser batizado enquanto que permanecer em Jesus significa amar, guardar os mandamentos, a palavra (cf v. 9: permanecei em meu amor).

A. MAILLOT

VINHO

VT.

O V.T. tem predileição por dois têrmos, um dêles podendo ser interpretado por vinho, o outro por môsto, (há outros têrmos, porém precisam apenas os tipos de vinho, ou seu teor de álcool).

1. *A etimologia* é hesitante, contudo em neosumeriano, a palavra vinho contém um elemento que significa *vida*, e no panteão súmero-acadiano, conhecemos uma deusa chamada "vinho do céu" — "Vinho" — "Mãe do vinho", representando ao mesmo tempo o vinho e a vinha. Da mesma maneira há uma deusa do mosto, cujo nome sumeriano é Siris, (equivalente à palavra hebraica, = môsto) e Siris é a *vida* dos deuses personificada.

2. *Vinho e alegria.* Para o V.T. o vinho é um dos dons mais significativos que Deus tem feito ao homem (Gn 49.11s; 27.28; Sl 104.15). Pode até ser compreendido como o símbolo de todos êstes dons. Mas sobretudo o VT ressalta a finalidade do vinho: é para a —> *alegria* dos homens que é dado (Sl 104.15; Ec 9.7; cf. Eclesiástico (Siracídes) 31.25-31, especialmente versículo 27). Deve o vinho consolar da maldição que pesa sôbre a terra e sôbre o trabalho da terra. Pelo menos isso se pode depreender dos dois textos seguintes: Gn 5.29 e 9.20-27. Em 5.29, o nome Noé provém sem dúvida de uma raíz "repousar". A tradução dos LXX o interpreta como proveniente da raíz consolar: Noé "consolará", ou descansará, é nos dito, da maledição que pesa sôbre a terra — alusão ao fato que será o primeiro a plantar a videira e a provar os efeitos: Gn 9.20-27 além disso o Noé babilônico, Uta-Naphishtim, conhece a planta que prolongará a vida).

O vinho alegra o próprio Deus (Jz 9.13). A alegria que êle proporciona é pois um quinhão de alegria divina, e também conforme veremos mais adiante, da vida divina. (Esta é, precisamente, a razão pela qual Daniel e seus companheiros abstêm-se do vinho de Nabucodonosor; não é a alegria de Nebo que desejam compartilhar, mas apenas a de Iavé).

É também um sinal de —> *aliança* e da alegria que daí decorre; também da aliança que fazem os homens entre si (—> *Refeição* e Gn 14.18-20) e da aliança feita por Deus com os homens; usa-se, portanto, o vinho no sacrifício perpétuo (Ex 29.38ss; Nm 15.5) e ocupa lugar de destaque nas festas (Lv 23.13).

3. *Vinho e instalação.* Beber seu próprio vinho será uma grande bênção; pelo contrário, não aproveitar do fruto de sua vinha é considerado como uma imensa calamidade Sf 1.13). No primeiro caso(alegremente se deve aproveitar tudo o que Deus dá. Beber vinho, e espcialmente beber o seu vinho vem a ser um sinal de —> *repouso*, de instalação; já nos encontramos no país messiânico. Eis porque todo asceta anunciando que ainda não é a hora, abster-se-á de vinho. Os recabitas, fiéis ao estado nômade, que constituia para êles e para profetas como Oséias, o estado messiânico, abster-se-ão de vinho; desta maneira anunciam que, mesmo em Canaã, os israelitas continuam sendo peregrinos e viageiros (Jr. 35). Eis porque também, durante o seu noviciado, os narozeus abster-se-ão de vinho. Eis porque João Batista também não beberá vinho (para João, como para os recabitas e Oséias, vigora a disciplina do "deserto").

4. *Vinho e vida.* Porém o vinho está também estreitamente ligado a —> *vida.* (Sem dúvida temos aqui o símbolo primitivo do qual decorrem os demais, embora seja difícil explicar como). Recordemos o têrmo sumeriano. M. Dhorme (RB 1907, p 271) pretende, com base, que a árvore da vida era uma videira. Se o —> *pão* sustenta a vida presente, o vinho proporciona, um instante, ao homem pela ebriedade (que não constitui a embriaguez condenada pela Bíblia) uma outra vida — abre-lhe a porta custodiada pelo anjo de espada reluzente Porém existe aqui uma ambigüidade manifestada por duas tendências. Enquanto evoca esta outra vida, a ebriedade tem sido considerada quase com simpatia (Pv 31.6; Zc 9.15; 10.7; Eclesiástico (Sir.) 31.27). Enquanto representa a vontade demoníaca de se apoderar da vida. foi reprovada, pois é efêmera, enganadora: o anjo guarda bem à árvore da vida Am 8.8; Is. 5.11; 28.1; Hb 2.15; cf também Lv 10.9-10, onde o vinho é proibido aos aaronidas antes de entrar no tabernáculo do testemunho; enfim cf Ef 5.18 onde estar cheio de vinho é contrário a estar cheio do Espírito Santo). Notemos simplesmente o caráter bem escatológico do vinho: ligado à terra de promissão, à alegria futura, à vida futura. Eis porque uma abstinência de vinho é bem lícita, porém deve ser ela feita na esperança do reino por vir e não por uma crítica ao vinho em si.

5. *Vinho e sangue.* Em Babilônia e possìvelmente em Canaã, considerava-se que a uva (assim como o grão de trigo) para dar o vinho, era votada à morte no sofrimento, e, desta morte sofredora, surgia o vinho da vida. O vinho passou a ser comparado ao —> *sangue,* analogia favorecida pela côr (Dt 32.14) e pelo fato especial de serem vinho e sangue diretamente ligados à vida. Vinho, sangue, vida: formam uma tríade. O vinho, sangue da videira (Dt 32.14) poderá ser o substituto do sangue de uma vítima (Dt 32.38). Em Babilônia, libação do vinho e sacrifício sangrento podiam ser idênticos; e o vinho podia ser misturado ao sangue (porém em contra Sl. 16.4).

6. *Diversos.* O vinho, é também o "fruto" do povo (—> *Videira*). Êste vinho pode ainda estar em íntima ligação com a ira (Jr 25. 15), quer por antítese, ou por alusão ao ordálio: o vinho é bom, mas o pecado dos que o beberão faz do vinho um vinho de ira.

N.T.

Encontramos idênticas ligações com a *alegria,* a *aliança,* o *sangue,* a *vida* e o *reino por vir.* O nôvo vinho de Mt 9.17, representa a nova aliança que provocou o rompimento dos limites que aprisionavam a antiga. Os dois vinhos de Jo 2 podem cada um representar uma aliança (embriagados da antiga aliança, muito esgotada já, os judeus não podem mais provar a nova, embora bem melhor). O cálice da —> *eucaristia* é o cálice da nova aliança.

Do mesmo modo o cálice da ceia está em ligação íntima com a *alegria,* o *sangue,* o *reino,* especialmente em Lc 22.14-20, o qual, distinguindo dois cálices permite melhor perceber todos êstes matizes.

Em conclusão, freqüentemente supôs-se que a única razão pela qual o Cristo recusou o vinho quando na cruz, era que não queria que seus sofrimentos fôssem minimizados; Marcos efetivamente nos relata que êste vinho estava misturado com mirra (Mt. tomando outro ponto de vista no episódio, no intuito de fazê-lo conformar com o V.T. — Sl 69.21 — misturou-o com fel). A recusa do Cristo, porém, não obedeceria ao fato de ter-se comprometido a não beber vinho, antes de tomá-lo nôvo no Reino? De tôdas as formas, é curioso observar que Jesus Cristo oferece ao homem vinho como sinal de seu sofrimento e que o homem ofereça ao Cristo vinho para que êste sofrimento seja diminuido. Êstes dois vinhos forçosamente eram excluídos por aquêle que, dando seu sangue, reabriria as portas que conduzem à árvore da vida, porque é êle próprio a videira verdadeira, a verdadeira árvore da vida.

A. MAILLOT

ÍNDICE

ABRAÃO —> *Nomes Próprios*
ADORAÇÃO —> *(Eleição, Israel)* ... 11
ADVENTO —> (Cumprir, Juízo) 11
AFLIÇÃO —> *Perseguir*
ÁGUA —> *(Deserto, Graça, Batismo)* 13
ALEGRIA 14
ALIANÇA —> *(Justo, Pecado)* 16
ALMA —> Homem
AMÉM —> *(Verdade)* 19
AMOR —> Perdão, Próximo, Eleição .. 20
ANCIÕES —> Ministério NT
ANDAR —> *(Caminho)* 23
ANJO —> *(Autoridade, Demônios)* 24
APÓSTOLO —> *(Doze, Ministério, Paulo)* 26
ARÃO —> Sacerdócio
ARCA —> *(Lei, Guerra)* 28
ARRAS 29
ARREPENDIMENTO —> *(Batismo, Pecado)* 30
ASCENSÃO —> *(Glória)* 31
AUTORIDADES —> *(Anjo, Diabo, Céu)* 32
BABILÔNIA —> Nomes Geográficos
BATISMO —> *(Água, Nôvo, Cruz, Morte, Circuncisão)* 36
BEM —> *(Dinheiro, Justo, Bênção)* .. 39
BEM-AVENTURADO 41
BÊNÇÃO —> *(Dinheiro, Aliança)* 42
BISPO —> Ministério
BLASFÊMIA —> *(Pecado, Maldição)* .. 42
BUSCAR —> *(Oração)* 43
CÁLICE —> *(Sangue, Eucaristia, Vinho)* 44
CAMINHO —> *(Andar, Lei)* 44
CANAÃ —> Nomes Geográficos
CÂNTICO —> Hino
CEIA —> Refeição
CEIA (Santa) —> Eucaristia
CÉU —> *(Anjo, Autoridade)* 46
CHAMAR —> *(Eleição, Fé, Ministério)* 48
CIDADE —> *(Igreja, Reino, Templo)* 52
CIRCUNCISÃO —> *(Aliança, Batismo, Sêlo)* 53
COBIÇAR —> *(Homem, Pecado)* 54
CONFESSAR —> *(Juízo)* 55
CONHECER —> *(Fé, Ver, Eleição, Amor)* 56
CÓLERA —> *(Maldição, Cálice, Juízo)* 58
CONSAGRAR —> *(Ministério, Ungir, Sacrifício, Santo)*
CONSULTAR —> *Buscar*
CONTEMPLAR —> *Ver*
CONVERSÃO —> *Arrependimento*
CORAÇÃO —> Homem
CRESCER 58
CRIAÇÃO 60
CRISTO —> Jesus
CRUZ —> *(Morte, Sacrifício)* 62
CULTO —> *(Festa, Servo, Ministério)* 64
CUMPRIR —> *(Escrituras, Advento)* .. 66
DAVI —> Nomes Próprios
DECÁLOGO —> Lei
DECRETO —> Lei
DEMÔNIOS —> *(Diabo, Autoridades, Ídolos)* 67
DERRADEIRO —> Tempo
DERROTA —> Guerra
DESCANSO —> *(Domingo)* 68
DESCENDENTE —> Família, Geração
DESCER —> *(Egito, Mundo)* 69
DESERTO —> Nomes Geográficos
DEUS —> *(Aliança, Jesus, Um)* 70
DEVER —> Obedecer
DEZ —> Números
DIABO 77
DIÁCONO —> Ministério NT
DIÁSPORAS —> Judeus
DINHEIRO —> *(Autoridades, Bênção)* 79
DIREITA 83
DIREITO —> *(Lei, Juízo, Aliança)* ... 83
DISCERNIMENTO —> Espírito
DISCÍPULO —> *(Doutrina, Pregar)* .. 85
DIVÓRCIO —> Matrimônio
DOMINGO —> Festas
DOMINAÇÕES —> Autoridades
DOUTRINA —> *(Pregar, Discípulos)* 86
DOZE —> *(Apóstolos, Números)*
EDIFICAR —> *(Templo, Reino, Igreja)* 87
EGITO —> Nomes Geográficos
ELEGER —> *(Israel, Chamar, Amor)* 89
ELIAS —> Nomes Próprios
ENFERMIDADE —> *(Morte, Pecado, Milagre)* 94
ENVIAR —> *(Apóstolos, Ministério)* .. 95
ESCÂNDALO 96
ESCRAVO —> *(Servo)* 97

ESCRITURA —> *(Lei, Cumprir, Profeta)* 98
ESPERAR —> *(Fé, Advento)* 100
ESPÍRITO SANTO —> *(Palavra, Revelação)* 102
ESPÍRITOS —> Demônios
ETERNIDADE —> Tempo
EUCARISTIA —> *(Aliança, Páscoa, Um, Refeição, Reino)* 104
EVANGELHO —> *(Graça, Fé, Pregar)* 107
FACE —> *(Nome, Glória, Ver)* 109
FAMÍLIA —> *(Matrimônio)* 110
FÉ —> *(Evangelho, Obedecer)* 112
FESTAS —> *(Sacrifício, Culto)* 114
GEENA —> *(Cólera, Morte)* 118
GERAÇÃO 119
GLÓRIA 120
GRAÇA —> *(Eleição, Perdão, Paz)* .. 123
GUERRA —> *(Paz)* 125
HAR-MAGEDÃO —> Nomes Geográficos
HERANÇA —> *(Promessa, Adoção, Reino)* 128
HINO —> *(Culto, Festas)* 131
HIPOCRISIA —> Mentira
HOLOCAUSTO —> Sacrifício
HOMEM 132
HORA —> Tempo
ÍDOLOS —> *(Mentira)* 136
IGREJA —> *(Edificar, UM, Templo, Pastor, Reino)* 138
IMAGENS —> *(Ídolos)* 142
IMITAR —> Seguir
IMPOSIÇÃO DAS MÃOOS —> *(Ministério, Bispo)* 144
INCREDULIDADE —> Fé
INFERNO —> Mundo, Morte
IRMÃO —> Família, Geração
ISRAEL 145
JEJUM 149
JERUSALÉM —> Nomes Geográficos
JESUS —> *(Servo, Sacrifício)* 150
JORDÃO —> Nomes Geográficos
JUDEUS —> *(Israel, Templo, Eleger, Aliança, Promessa)* 159
JUÍZO —> *(Remanescente, Perdão)* .. 162
JURAMENTO 166
JUSTO —> *(Juízo, Jesus)* 167
LAVAR —> *(Puro, Batismo)* 170
LEI —> *(Escrituras)* 171
LEVITA —> Ministério VT
LEVIRATO —> Família, Matrimônio
LIBERDADE —> *(Aliança, Eleição)* .. 176
LINHAGEM —> Família, Geração
LÍNGUA 178
LUZ —> *(Palavra, Ver)* 179
MAL —> Bem, Pecado
MALDIÇÃO —> *(Bênção)* 180
MÃE —> Família
MÃO —> Direita, Imposição
MAR —> Nomes Geográficos
MARIA —> Nomes Próprios
MÁRTIR —> Testemunho
MATRIMÔNIO —> *(Mulher, Ministério)* 181
MAU —> *(Ídolos, Demônios)* 185
MENTIRA —> *(Verdade)* 187
MÉRITO —> Recompensa
MILAGRE —> *(Glória)* 189
MINISTÉRIO —> *(Imposição das mãos, Ungir, Pastor, Edificar)* 192
MISSÃO —> Enviar, Nações
MISTÉRIO 197
MOISÉS —> Nomes Próprios
MONTE —> Nomes Geográficos
MORTE 199
MULHER 202
MULTIDÃO 204
MUNDO 204
NAÇÕES —> *(Mundo)* 208
NOME —> *(Eleger, Conhecer)* 212
NOMES GEOGRÁFICOS 214
NOMES PRÓPRIOS 219
NÔVO 228
NÚMEROS 229
OBEDECER 232
OBRAS 233
ORAÇÃO 234
OURO —> Dinheiro
PAI —> Família, Deus
PALAVRA 239
PÃO 241
PARÁBOLA 242
PARAÍSO —> Morte, Vida
PÁSCOA —> Festas, Ressurreição
PASTOR 243
PAULO —> Nomes Próprios
PAZ 244
PECADO 246
PEDRO —> Nomes Próprios
PENHOR —> Arras
PERDÃO 249
PERMANECER 251
PERSEGUIR 252
PIEDADE 253
POBRE 254
PODÊRES —> Autoridades
POMBA 255
PORTA 256
POVO 256
PREDESTINAR —> Eleição
PREGAR 258
PRIMÍCIAS —> Arras, Sacrifícios VT
PRODÍGIO —> Milagre

PROFECIA 260
PROMESSA 263
PROVAR —> Tentação
PRÓXIMO 265
PURO 266
RAÇA —> Nações
RECOMPENSA 270
RECONCILIAÇÃO 271
REDENÇÃO —> Resgatar
REFEIÇÃO 273
REGENERAR —> Nôvo, Batismo, Vida, Palavra
REI —> Jesus, Ministérios VT
REINAR —> Reino
REINO 274
REINO —> *(Evangelho, Parábolas)* ... 274
REMANESCENTE 277
RENOVAR —> Nôvo
RESGATAR 280
RESSURREIÇÃO 281
RESSURREIÇÃO —> *(Morte, Apóstolos, Vida)* 281
REUNIR —> Enviar, UM
REVELAÇÃO 283
REVESTIR —> Vestimenta
SABEDORIA 288
SÁBADO —> Festas
SACERDÓCIO 291
SACRIFÍCIOS 295
SALOMÃO —> Nomes Próprios
SALVAÇÃO 300
SALVAR —> Jesus, Salvação
SANGUE 303
SANTIFICAR —> Puro, Santo
SANTO 305
SATANÁS —> Diabo
SÉCULO —> Tempo
SEDUZIR —> Tentação
SEGUIR 307
SÊLO 308
SERVIR —> Culto
SIÃO —> Nomes Geográficos
SOFRER 311
SOMBRA 312
SONHO 313
TEMPLO 318
TENTAÇÃO 323
TERAFINS —> Ídolos VT
TESTEMUNHA 325
TRABALHO 326
TRADIÇÃO 327
TRANSFIGURAÇÃO 329
TREVAS —> Luz
TRIBULAÇÕES —> Perseguir
TRONOS —> Autoridades
UM 330
UNGIR 332
UNIDADE —> Um
VENCER 333
VER 334
VERDADE 337
VESTIMENTA 339
VIDA 340
VIDEIRA 345
VINHO 346
VIRGEM —> Maria

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01172 4962

IMPRENSA METODISTA — Estr. do Vergueiro, 1301 — São Bernardo do Campo, S.P.